نقد العقل السياسي الإسلامي

نحو تأسيس رؤية جديدة للدولة في الإسلام



الأسَتاذ الصَّحبي المَاجري

المقدمة العامة

أولاً: لماذا نقد العقل السياسي الإسلامي اليوم؟

يمر العالم العربي والإسلامي بأزمة سياسية مركبة تتجلى في انسداد أفق الإصلاح، وتأزم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وعجز النظم السياسية القائمة عن تقديم نموذج يحقق العدالة والحرية والكرامة للمواطن. وفي خضم هذا الانسداد، يعود الجدل حول "الدولة في الإسلام" بقوة، ليطرح السؤال نفسه: هل الإسلام قادر على تقديم بديل عادل للحكم؟ أم أن هناك خللاً ما في طريقة فهمنا للعلاقة بين الدين والسياسة؟

هذا الكتاب ليس دعوة إلى نبذ التراث السياسي الإسلامي، بل هو **محاولة لنقده**، أي الكشف عن بنيته المعرفية، وتفكيك آلياته التاريخية، وإخضاع مسلماته للمساءلة العقلية. فالنقد ــــ بمعناه الكانطي ــــ ليس هدمًا، بل تحديد للحدود والشروط التي تمكّننا من تجاوز الجمود نحو رؤية أكثر تحررًا وإنسانية.

ولماذا اليوم بالذات؟ لأن الخلل لم يعد يحتمل المزيد من التبريرات. فالنموذج السلطاني الذي تبلور عبر القرون لا يزال يُقدس باسم الدين، بينما تتفاقم مآسي الشعوب. ولأن محاولات الإصلاح الجزئي فشلت في معالجة الجذور المعرفية للأزمة .

ثانياً: إشكالية الخلط بين: الدين، السلطة، التاريخ، والمقدس

من أخطر ما يعتري العقل السياسي الإسلامي هو **التماهي بين أربعة مستويات متباينة**:

1. **الدين** :وهو الوحي والنصوص المؤسسة (القرآن والسنة) بوصفهما مصدر القيم والمبادئ العليا.
2. **السلطة** :وهي الممارسة الفعلية للحكم، بما تحمله من ضرورات سياسية وصراعات على النفوذ.
3. **التاريخ** :وهو التجربة الفعلية للمسلمين عبر العصور، والتي شهدت تحولات جذرية في شكل الحكم.
4. **المقدس** :وهو ما يُمنع نقده أو مساءلته بحجة أنه من صميم العقيدة.

عندما يختلط هذه المستويات، يُصبح النقد مستحيلاً، ويُقدس الواقع السياسي القائم، وتُعبد الطرق أمام توظيف الدين لتبرير الاستبداد .يقول أحد الباحثين: "لا يكفي أن نعيب على التراث السياسي محدودية مفاهيمه وقصورها، ولا أن ندعو إلى فضح مواطن الاستبداد الثاوية في تضاعيفه. وإنما المطلوب، اليوم، فهم مفعوله التسويغي وتجذره في فضاء سياسي منغلق. "

إذن، المشكلة ليست في النصوص وحدها، بل في **البنية المعرفية** التي جعلت من تجربة تاريخية عابرة (الخلافة) نموذجًا مقدسًا.

ثالثاً: الدولة في التراث أم الدولة في القرآن؟

هذا هو السؤال المحوري الذي سيشغلنا طوال الكتاب. والجواب المبدئي: هناك فرق جوهري بين:

- **الدولة في القرآن** :حيث لا يوجد اصطلاح محدد لشكل الحكم، بل توجد قيم كبرى (العدل، الشورى، الحرية، الكرامة، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) تترك للمسلمين حرية الاجتهاد في ترجمتها مؤسسيًا بما يتناسب مع ظروفهم .
- **الدولة في التراث** :وهي النتاج الفقهي والتاريخي الذي تبلور في سياقات سلطانية (أموية، عباسية، عثمانية)، وتأثر بالنماذج الفارسية والبيزنطية .

هذا التمييز يحررنا من ثنائية "إسلامي/غير إسلامي" الساذجة، ويفتح الطريق لرؤية أكثر مرونة تتسق مع مقاصد الدين الكبرى وتستجيب لمتطلبات العصر.

رابعاً: هل الإسلام قدّم نموذج دولة أم منظومة قيم؟

هنا المفترق الحاسم. يذهب بعض الباحثين — مثل وائل حلاق — إلى أن التراث الإسلامي لم يقدّم نظرية للدولة بالمعنى الحديث أصلاً .فيما يذهب آخرون — مثل راشد الغنوشي — إلى أن الإسلام قدّم قيماً وشكلاً مؤسساتياً قابلاً للتطوّر.

موقفنا في هذا الكتاب:

إن الإسلام لم يفرض شكلاً جامداً للدولة، وإنما وضع **أخلاق السياسة** وأسس **منظومة قيم** (العدل، الشورى، الحرية، المسؤولية، البيعة كعقد) تصلح لتكون إطارًا مرجعيًا لأي نظام حكم يلتزم بالمقاصد الإسلامية. وأما تفاصيل المؤسسات والآليات، فهي متروكة للاجتهاد البشري الذي يراعي الزمان والمكان والمصلحة.

وهذا الفرق بين **النموذج** و**المنظومة** هو الذي يُمكّننا من تجاوز إشكالية "تطبيق الشريعة" التي استُنزفت فيها جهود الأمة.

خامساً: أزمة الدولة العربية والإسلامية الحديثة

منذ نشأة الدولة الوطنية في العالم العربي بعد انهيار الخلافة العثمانية، تعاني هذه الدول من أزمة شرعية مزمنة. فالدولة الوطنية الحديثة — بهويتها المحددة وحدودها المصطنعة — لم تنبثق عن إرادة شعبية حرة، بل عن الاستعمار واتفاقيات ما بعد الحرب العالمية الأولى. وهذا ما جعلها تواجه صعوبة في بناء هوية جامعة تتجاوز الولاءات الفرعية (القبلية، الطائفية، المذهبية) .

أبعاد الأزمة:

البعد	المظهر
الشرعية التاريخية	الدولة لم تنشأ عن بيعة أو إرادة شعبية
الشرعية الدينية	صدام بين الهوية الوطنية والهوية الإسلامية الجامعة
الشرعية السياسية	غياب الديمقراطية والتداول السلمي للسلطة
العدالة	تفاقم الفقر والفساد والفجوة بين الحاكم والمحكوم

"أزمة الدولة العربية هي أزمة مُعقّدة ومُركّبة، لها جوانبها وأبعادها المتنوّعة، وهي مصدرٌ للكثير من المشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. "

ويرى فريق من الباحثين أن استمرار حضور النموذج التراثي في الوعي السياسي المعاصر يعيق بناء دولة المواطنة الحديثة، ليس فقط بسبب محتواه، بل بسبب "المجال السياسي المنغلق" الذي ينتجه ويعيد إنتاجه .

سادساً: أهداف الكتاب ومنهجه

الأهداف

1. **تفكيك البنية المعرفية** للعقل السياسي الإسلامي التقليدي، وكشف آليات تشكله.
2. **التمييز بين الثابت والمتغير** في العلاقة بين الإسلام والسياسة.
3. **تقديم إطار نظري** لدولة مدنية ذات مرجعية إسلامية، تقوم على الحرية والشورى الديمقراطية والعدالة والمواطنة.
4. **فتح أفق للاجتهاد السياسي** يتجاوز ثنائية "الخلافة/العلمانية."

المنهج

يعتمد الكتاب على مقاربة متعددة الأبعاد:

- **النقد التاريخي** :لتفكيك شيفرات التراث السياسي وربطها بسياقاتها.
- **التأويل المقاصدي** :لتجاوز الجمود الحرفي نحو مقاصد الشريعة الكبرى.
- **النقد المعرفي** :لتفكيك المسلمات غير المعلنة التي تحكم العقل السياسي.
- **المقارنة** :بين النموذج الإسلامي التقليدي والنموذج الحديث للدولة.

الأسئلة المركزية للكتاب

هذه الأسئلة ستظل حاضرة في كل فصل، وسنعود إليها في الخاتمة:

1. **كيف تشكّل العقل السياسي الإسلامي؟** وما هي المراحل والمؤثرات التي صاغته؟
2. **لماذا تحوّل الفقه السياسي إلى فقه طاعة؟** وكيف تم توظيف الدين لتبرير الاستبداد؟
3. **هل يمكن تأسيس دولة مدنية بمرجعية إسلامية؟** وما الفرق بينها وبين العلمانية والدولة الدينية؟
4. **ما الفرق بين الدولة الإسلامية والدولة المتأسلمة؟** (سيتم تعريفها بدقة في متن الكتاب).

التمهيد النظري: منهجية نقد العقل السياسي

قبل أن نبدأ في تفكيك العقل السياسي الإسلامي، لا بد من توضيح **الأداة** التي سنستخدمها للنقد، والتمييز بين مستويات النقد المختلفة.

أولاً: الفرق بين نقد الفكر السياسي ونقد الواقع السياسي

- **نقد الواقع السياسي**: يتناول الأنظمة والممارسات الفعلية (الاستبداد، الفساد، غياب الحريات). هذا النقد مهم، لكنه لا يمس الجذور المعرفية.
- **نقد الفكر السياسي**: يتناول البنى المفاهيمية، والمسلمات الخفية، والإطار النظري الذي ينتج رؤية معينة للسياسة. وهذا هو هدفنا الأساسي.

بمعنى آخر، نحن لا ننقد "فشل الحكام" فقط، بل ننقد **كيف صار الفشل مشروعًا باسم الدين.**

ثانياً: أدوات النقد المستخدمة

سنعتمد أربع آليات نقدية متكاملة :

الأداة	تعريفها	تطبيقها في الكتاب
النقد التاريخي	دراسة النصوص والأفكار في سياقها الزمني، وربطها بالظروف الاجتماعية والسياسية التي أنتجتها.	تحول مفهوم الخلافة من تجربة نبوية إلى سلطة وراثية في العصر الأموي والعباسي.
النقد المقاصدي	تجاوز الحرفية إلى مقاصد الشريعة (العدل، الرحمة، الحرية، حفظ الكرامة).	نقد فقه الطاعة من زاوية مقصد العدل وحفظ الحقوق.
النقد المعرفي	تفكيك المسلمات غير المعلنة التي تشكل الإطار الفكري للمفكرين.	نقد مسلمة "الاستقرار بأي ثمن" التي أنتجت فقهًا سلطانيًا.
النقد الظاهراتي	وصف الظاهرة السياسية كما تظهر للوعي قبل الحكم عليها.	فهم كيف يشعر المواطن العربي العادي تجاه علاقة الدين بالسلطة.

ثالثاً: الاعتراف المسبق بإشكالية "نقد المقدس" وكيفية تجنبها

لا يخلو مشروع نقد العقل السياسي من حساسية، خاصة عندما يتعلق الأمر بنصوص دينية أو نماذج خلفاء راشدين. لكننا سنلتزم بالمبادئ التالية:

1. **التمييز الواضح بين المقدس وغير المقدس:**
   - المقدس: القرآن الكريم، والسنة النبوية الثابتة (متنًا وسندًا) في حدود العبادات والأحكام القطعية.
   - غير المقدس: كل الاجتهادات الفقهية، والتجارب التاريخية (بما فيها الخلافة الراشدة)، والنظريات السياسية التراثية.
2. **احترام الثوابت العقدية** مع حرية مطلقة في نقد الفهم البشري لها.
3. **التركيز على النقد الداخلي** (من داخل المنظومة الإسلامية) لا النقد الإلحادي أو الخارجي. وهذا يعني استخدام أدوات مقبولة في الخطاب الإسلامي نفسه (كالمقاصد، والتاريخية، والاجتهاد) لتقديم رؤية نقدية.
4. **الاعتراف بأن النقد لا يساوي الرفض** :يمكن نقد الفهم السائد للخلافة دون رفض الإسلام، ويمكن نقد فقه الطاعة دون اتهام الفقهاء بالسوء.

يقول محمد عابد الجابري — الذي يعد مشروعه في نقد العقل العربي مرجعًا أساسيًا لنا — إن نقد التراث لا يعني التخلي عنه، بل "إعادة قراءته من زاوية الحداثة" بهدف تجاوز عوائق التخلف .

القسم الأول: تفكيك العقل السياسي التقليدي

الفصل الأول: مفهوم العقل السياسي

تمهيد: لماذا نبدأ بمفهوم العقل السياسي؟

قبل أن ننقد العقل السياسي الإسلامي، لا بد أن نحدد ما نعنيه بـ"العقل السياسي" ذاته. فالمصطلح ليس محايدًا، بل يحمل في طياته رؤية معينة للعلاقة بين المعرفة والسلطة، وبين النص والتاريخ، وبين الفرد والجماعة.

في هذا الفصل، سنقوم بالآتي:

1. تعريف العقل السياسي تعريفًا إجرائيًا.
2. تتبع نشأة العقل السياسي الإسلامي في سياقه التاريخي.
3. تحليل أثر الصراعات المبكرة في تشكيل وعي سياسي خائف ومنغلق.
4. تقديم نقد أولي لمسلمات هذا العقل.

أولاً: تعريف العقل السياسي

1- التعريف اللغوي والاصطلاحي

العقل في اللغة: الحفظ والمنع والفهم. واصطلاحًا: القوة التي تميز بين الحق والباطل، والخير والشر، والنافع والضار.

السياسي نسبة إلى السياسة، وهي لغةً: القيام على الشيء بما يصلحه. واصطلاحًا: فن إدارة شؤون الجماعة الداخلية والخارجية.

العقل السياسي إذا هو: ذلك الإطار المعرفي الذي يحدد كيف نفهم السياسة، وكيف نمارسها، وكيف نبررها، وكيف نقدسها أو ننقضها. إنه "المصفوفة" التي تُنتج الرؤية السائدة للعلاقة بين الحاكم والمحكوم، وبين الدين والسلطة، وبين الفرد والدولة.

تعريفنا الإجرائي: **العقل السياسي هو منظومة المفاهيم والمسلمات والآليات المعرفية التي تشكل الوعي الجمعي للأمة تجاه قضايا الحكم والسلطة والطاعة والمشاركة.**

2- مستويات العقل السياسي

المستوى	الوظيفة	مثال
المستوى الفلسفي	يضع الأسئلة الكبرى: ما أصل السلطة؟ لماذا نطيع؟	نظرية الخلافة، نظرية العقد الاجتماعي
المستوى الفقهي	يترجم الفلسفة إلى أحكام عملية	أحكام البيعة، أحكام الخروج على الحاكم

مثال	الوظيفة	المستوى
"أمرهم شورى بينهم" كشعار لا كممارسة	يشكل الوعي اليومي للمواطن	**المستوى الشعبي**
ديوان الخراج، نظام الوزارة، القضاء	يُنتج أنماط التنظيم السياسي	**المستوى المؤسسي**

ثانياً: العقل السياسي بين الفلسفة والدين

1- خصوصية العقل السياسي الإسلامي

على عكس التقليد الغربي الذي أنشأ فصلاً بين الكنيسة والدولة (منذ اقرار ما لله وما لقيصر لقيصر)، نشأ العقل السياسي الإسلامي في تلازم وثيق بين الديني والدنيوي. وهذا لا يعني أن الإسلام "دين ودولة" بالمعنى المؤسسي الحديث، بل يعني أن الخطاب الديني كان دائمًا حاضرًا في توجيه العمل السياسي وتبريره.

2- إشكالية "السياسة جزء من الدين"

يرى بعض الباحثين أن العبارة الشهيرة "السياسة من الدين" لا تعود إلى نص قطعي، بل إلى اجتهاد متأخر تبلور في سياقات صراعية . لكنها مع مرور الزمن تحولت إلى مسلمة لا تقبل النقاش، فأغلقت باب الاجتهاد في أشكال الحكم.

نقد :القول بأن "السياسة من الدين" يحتاج إلى تفكيك. فإذا كان المقصد هو أن العدل والحكم بالقسط من الدين، فهذا صحيح. لكن إذا كان المقصد أن شكلاً مؤسساتيًا معينًا (كالخلافة) هو عين الدين، فهذا خلط بين الثابت والمتغير.

3- أثر الفلسفة اليونانية في تشكيل العقل السياسي

لا يمكن فهم العقل السياسي الإسلامي دون الاعتراف بتأثير الفلسفة السياسية اليونانية (أفلاطون، أرسطو) التي دخلت عبر حركة الترجمة . فقد استعار الفلاسفة والمفكرون المسلمون (من الفارابي إلى ابن سينا إلى ابن رشد) مفاهيم مثل: المدينة الفاضلة، والرئيس الفاضل، وطبقات المجتمع. ثم تم "أسلمة" هذه المفاهيم وتوظيفها لخدمة السلطان القائم.

ثالثاً: نشأة العقل السياسي الإسلامي

1- المرحلة التكوينية (عهد النبوة)

في عهد النبي محمد ﷺ، لم يكن هناك "نظرية سياسية" بالمفهوم الكلاسيكي. كانت الممارسة السياسية جزءًا من الدعوة والرسالة، وكانت الشرعية مزدوجة: نبوية (بوصفه نبيًا) وتعاقدية (بوصفه حاكمًا بموجب صحيفة المدينة).

أبرز معالم هذه المرحلة:

- **صحيفة المدينة** كأول عقد سياسي جامع بين المهاجرين والأنصار واليهود.
- **مبدأ الشورى** في غير ما نزل فيه وحي.

- **العدالة** أساس الحكم.
- **غياب مؤسسات جامدة** :كانت الآليات مرنة وقابلة للتعديل حسب الظروف.

ملاحظة منهجية :العقل السياسي في هذه المرحلة كان **عقلاً تأسيسيًا مفتوحًا**، لم يغلق بعد على نفسه.

2- المرحلة الانتقالية (الخلفاء الراشدون)

تميزت هذه المرحلة بمحاولة تطبيق القيم النبوية في غياب النبوة. أبرز ملامح العقل السياسي هنا:

- **بيعة أبي بكر** في السقيفة: حدث سياسي بامتياز، لا عقدي. فقد تم الاختيار بالتشاور والحوار، وليس بنص إلهي.
- **تأسيس عمر للشورى** كنظام لاختيار الخليفة من بعده (الستة أصحاب الشورى).
- **العزل والمحاسبة** :عمر عزل خالد بن الوليد، وكان يُسأل عن حكمه.
- **العدالة الاجتماعية** (ديوان العطاء، بيت المال).

هذه المرحلة كانت محاولة جادة لتأسيس **عقل سياسي شوروي محاسبي** .لكنها بقيت قصيرة ولم تكتمل مؤسساتيًا.

3- المرحلة السلطانية (من بني أمية إلى العثمانيين)

مع انقلاب معاوية بن أبي سفيان على نظام الشورى، وتحويل الخلافة إلى ملك عضوض، بدأ **العقل السياسي الخائف** يتشكل.

الخصائص الأساسية للعقل السياسي السلطاني:

الخاصية	المظهر
تقديس الواقع	الشرعية لمن غلب، وليس لمن اختير
فقه الطاعة	السمع والطاعة لولي الأمر ولو كان ظالمًا
تحريم الخروج	الخروج على الحاكم حرام، والفوضى أشد من الظلم
توظيف الدين	استخدام النصوص لتبرير السلطة القائمة
إقصاء الأمة	تحويل الشورى من ممارسة إلى شعار

يقول ابن خلدون في مقدمته: "إن الخلافة تحولت إلى ملك عُضُوض، وفقدت شروطها الشرعية، لكن الأمة اضطرت إلى قبولها درءًا للفتنة. "

رابعاً: أثر الصراعات المبكرة في تشكيل الوعي السياسي

1- السقيفة كبداية سياسية لا عقدية

واقعة السقيفة (بعد وفاة النبي ﷺ مباشرة) هي أول حدث سياسي كبير في الإسلام. خرج الأنصار ليبايعوا سعد بن عبادة، فهرع إليهم أبو بكر وعمر وأبو عبيدة، وانتهى الأمر ببيعة أبي بكر.

دلالات السقيفة:

- لم يكن هناك نص إلهي أو نبوي يحدد من يلي الأمر بعد النبي.
- تم الاختيار بالحوار والتنافس السياسي الطبيعي.
- شرعية الحكم أتت من **بيعة الأمة** (وإن كانت بيعة خاصة ثم أُقُرّت عمومًا)، لا من نص مقدس.

النقد :لو كان نظام الحكم في الإسلام محددًا بنص قاطع، لما حصل خلاف ولا سقيفة ولا حرب صفين ولا جمل. حقيقة أن كل هذه الأحداث وقعت تؤكد أن المجال السياسي كان مفتوحًا بشريًا، لا مغلقًا إلهيًا.

2- من الشورى إلى الملك

التحول النوعي حدث في عهد معاوية بن أبي سفيان (خلافته أو ملكه من 41-60 هـ). فقد قام بما يلي:

- تحويل الخلافة إلى وراثية بولايته لابنه يزيد.
- إسقاط نظام الشورى تدريجيًا.
- استخدام الدعاية الدينية لتبرير انتقال الحكم.

هذا التحول هو نقطة الانكسار الكبرى: من عقل سياسي شوروي (نظريًا على الأقل) إلى عقل سياسي وراثي سلطاني.

3- الفتنة الكبرى وأثرها السياسي

الفتنة الكبرى (قتل عثمان، ثم حرب الجمل وصفين، ثم التحكيم، ثم خروج الخوارج) تركت جرحًا غائرًا في الوعي الجمعي للمسلمين.

النتائج السياسية للفتنة:

1. **انكسار هيبة الخلافة** :لم يعد الحاكم محميًا بقدسية المنصب.
2. **ظهور فرقة الخوارج** :الذين كفّروا كل من لا يحكم بما أنزل الله.
3. **ظهور فقه "دفع الفتنة** :"أصبح الاستقرار السياسي القيمة العليا، ولو كان ثمنه الظلم.
4. **تحريم الخروج على الحاكم** تحريمًا قاطعًا في الفقه السني، كرد فعل على فتنة الخوارج.

جملة خالدة في أذهان الفقهاء" :لأن أعيش تحت حكم ظالم خير من أن تعم الفوضى وتُسفك الدماء."

4- كيف تشكل "العقل السياسي الخائف"؟

نظرًا للصراعات الدموية، والاغتيالات، والحروب الأهلية التي شهدها القرن الأول الهجري، تبلورت لدى الفقهاء والمفكرين **ثقافة الخوف:**

- خوف من الفرقة والاختلاف.
- خوف من القتال بين المسلمين.
- خوف من انهيار الدولة.
- خوف من الخوارج.

هذه الثقافة أنتجت **عقلاً سياسيًا دفاعيًا**، أولويته الصغرى هي الحرية والعدالة، وأولويته الكبرى هي الاستقرار والوحدة ولو بالحديد والنار.

خامساً: قضايا أساسية في نقد مفهوم العقل السياسي

1- السقيفة: ولاية أم غلبة؟

مازالت السقيفة محور جدل: هل كانت بداية سياسية طبيعية (كما في أي مجتمع)؟ أم كانت انقلابًا على نظام بيعة أهل الحل والعقد؟

موقف الكتاب:

السقيفة كانت حدثًا بشريًا سياسيًا خالصًا، لا يحمل أي صفة دينية أو عقدية. لكن العقل السياسي اللاحق أسطرها وقدّسها، حتى صارت "دليلًا" على شرعية نظام حكم معين (الخلافة الراشدة). في الحقيقة، السقيفة تثبت أن المسلمين الأوائل كانوا يمارسون **السياسة الدنيوية** بعيدًا عن الوحي في المسائل التنظيمية.

2- من الشورى إلى الملك: هل هو انحراف أم تطور؟

يرى فريق أن التحول من الخلافة إلى الملك كان **انحرافًا** عن النموذج النبوي والراشدي. ويرى فريق آخر أنه **تطبيع** مع قوانين التاريخ حيث لا يمكن لأي دولة كبيرة أن تحكم بنظام شوروي كامل.

موقف الكتاب:

التحول إلى الملك كان انحرافًا عن القيم الإسلامية في العدل والمساءلة، لكنه كان متوقعًا في ظل ظروف تاريخية معينة (توسع الدولة، تنوع الثقافات، الحاجة إلى جهاز إداري مركزي). بدل ندم الماضي، علينا الاعتراف بأن العقل السياسي الإسلامي فشل في تطوير آليات لمنع التحول من الشورى إلى الملك، وهذا الفشل هو ما نحتاج إلى تجاوزه.

3- تحوّل الخلافة إلى سلطة دنيوية

حتى في ذروة الخطاب الديني، كانت الخلافة (منذ بني أمية) سلطة دنيوية في المقام الأول:

- الحاكم يُطاع لأنه يملك القوة والمال والجيش.
- المرجعية الدينية كانت أداة تبرير، لا مصدر حقيقي للسلطة.
- العلماء الذين تحدوا السلطة (مثل أبي حنيفة) دفعوا الثمن غاليًا.

الاستنتاج المؤقت :العقل السياسي الإسلامي التقليدي هو نتاج لصراع بين:

- **المنظومة القيمية** (العدل، الشورى، الحرية).
- **الضرورات السلطانية** (الاستقرار، القوة، إدارة الدولة الواسعة).
- **المخاوف الفتنوية** (الخروج على الحاكم، الفوضى، التمزق).

المشكلة أنه في حالة التعارض، كان يتم التضحية بالقيم تحت ذريعة درء المفاسد.

الفصل الثاني: السلطة وتقديس الحاكم

تمهيد: من نقد العقل السياسي إلى نقد آليات الطاعة

في الفصل الأول، تتبعنا نشأة العقل السياسي الإسلامي وتكوّنه في رحم الصراعات المبكرة. ورأينا كيف تحولت الخلافة من نظام شوروي مفتوح إلى ملك عضوض. وفي هذا الفصل، سننتقل من **وصف التشكل** إلى **تحليل الآليات** :كيف تمت صناعة الطاعة؟ وكيف تم توظيف الدين لخدمة السلطان؟ ولماذا تحوّل "ولي الأمر" من مفهوم قرآني مفتوح إلى أداة لتقديس الحاكم؟

سنقوم في هذا الفصل بالآتي:

1. تحليل آليات صناعة الطاعة في التراث السياسي.
2. رصد تحولات مفهوم "ولي الأمر."
3. تفكيك "فقه السمع والطاعة" ونقده من منظور مقاصدي.
4. دراسة نماذج من الفقه السلطاني (الماوردي، ابن جماعة، الغزالي، ابن تيمية).
5. الكشف عن المفارقة الكبرى: كيف تحول "درء الفتنة" إلى ذريعة للاستبداد؟

أولاً: صناعة الطاعة في التراث السياسي

1- الطاعة بين الأصل القرآني والتحول التاريخي

الطاعة في القرآن مفهوم مركّب، لا يعني الانقياد الأعمى. فالقرآن يقرن طاعة الله بطاعة الرسول، ثم يأمر بطاعة "أولي الأمر "**بشرط** أن يكون الأمر في غير معصية:

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ "النساء: 59.

لكن الفقهاء والمفسرين اختلفوا في تحديد "أولي الأمر". فمنهم من قال إنهم الأمراء والعلماء، ومنهم من قال إنهم الأمراء فقط، ومنهم من جعل الطاعة مطلقة ما لم يأمروا بمعصية. هذا الاختلاف - الذي كان في البداية سمة حيوية للاجتهاد - تحول مع الزمن إلى أداة لتضييق هامش المعارضة.

المفارقة :النص القرآني نفسه يقول" :**وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ** "(النساء: 83). وهذا يعني أن "أولي الأمر" ليسوا مجرد منفذين للطاعة، بل هم أيضًا أهل للاستنباط والاجتهاد، وأن الرعية مطالبة بالرجوع إليهم في الأمور المشكلة. لكن الفقه السلطاني اختزل "أولي الأمر" في الحاكم وحده، وألغى دور العلماء والرعية في الاستنباط.

2- الطاعة كاستراتيجية للبقاء

في سياقات الفتن والصراعات، أصبحت "الطاعة" قيمة عليا تعلو على العدل نفسه. وهذا التحول لم يكن وليد الفراغ، بل كان استجابة لخوف حقيقي من انهيار الدولة وتكرار سيناريو الفتنة الكبرى.

يقول الجابري" :إن العقل السياسي العربي، بعد الفتنة الكبرى، تشكل في ظل هاجس الفوضى. فصار السؤال الأساسي: كيف نحمي الأمة من التمزق؟ وجاء الجواب: بتقديس الطاعة ولو على حساب العدالة. "

هذا الهاجس أنتج **ثقافة الخوف المؤسساتي**، حيث صار العلماء والفقهاء يعملون على تبرير أي نظام حكم قائم، شرط أن يحقق أدنى درجات الاستقرار.

ثانياً: توظيف الدين لخدمة السلطان

1- آليات التوظيف

لجأت الأنظمة السياسية المتعاقبة (الأموية، العباسية، العثمانية) إلى توظيف الدين في ترسيخ شرعيتها من خلال آليات متعددة:

الآلية	الوصف	المثال
وضع الأحاديث	اختلاق أحاديث نبوية تخدم السلطة	حديث "عليكم بالسواد الأعظم" وغيره
تفسير النصوص	تحميل النصوص معنى يخدم الحاكم	تفسير "أولو الأمر" بأنهم الحكام فقط
الإفتاء السياسي	إصدار فتاوى بتأييد الحكام وتكفير الخوارج عليهم	فتاوى العلماء بوجوب طاعة يزيد بن معاوية
أسطرة التاريخ	تقديم الرواية الرسمية للأحداث	تقديم واقعة السقيفة كدليل على شرعية البيعة

يقول الجابري في هذا السياق: "لقد شاع بعد الفتنة الكبرى وضع الأحاديث النبوية التي تتحدث عن هذه المحددات الثلاث (القبيلة، الغنيمة، العقيدة) وتتعرض لقضايا السياسة، يرويها الأمويون وخصومهم، وهي أحاديث سياسية لا يمكن أن تكون صحيحة لتناقضها بعضها مع بعض من جهة، ولتعارضها مع الخلقية الإسلامية من جهة أخرى. "

2- من العقيدة إلى الأيديولوجيا

التحول الأكثر خطورة هو تحويل العقيدة من إطار للتحرر إلى أداة للتسويغ. فبدلاً من أن تكون العقيدة مصدرًا للمساءلة والمحاسبة، صارت غطاءً أيديولوجيًا للسلطة القائمة.

معاوية بن أبي سفيان عندما كان يبايعه الناس لابنه يزيد، كان يقول: "إن أمر يزيد قضاء وقدر، وليس للعباد الخيرة من أمرهم. "

هذه المقولة تمثل قفزة نوعية: فالجبر الذي كان محصورًا في المسائل الكونية (الرزق، الأجل، إلخ) تم توظيفه لتبرير التوريث السياسي. وإذا كان الأمر قضاءً وقدرًا، فلماذا ننقد الحاكم؟ ولماذا نطالبه بالعدل؟

3- الجبرية السياسية

ذهب المتكلمون والفقهاء إلى القول بأن "العمل ليس شرطًا ضروريًا في الإيمان". هذا القول - كما يلاحظ الجابري - يُبقي "الخلفاء الأمويين المتهمين بالظلم والفسق في دائرة الإيمان، وبالتالي عدم جواز الثورة ضدهم. "

النتيجة :نظام سياسي استبدادي يرتدي جبة الشرعية الدينية، وتُقدم فيه وحدة الأمة على كل قيمة أخرى، ويُقدس فيه الواقع القائم باسم درء الفتنة.

ثالثاً: فقه السمع والطاعة

1- الأصل النظري

"فقه السمع والطاعة" هو ذلك البناء الفقهي الذي جعل من طاعة الحاكم - أي حاكم - فريضة دينية، وجعل من الخروج عليه - حتى لو كان ظالمًا - حرامًا. هذا الفقه ليس له أصل في القرآن، بل تبلور تدريجيًا في سياق الصراعات الأهلية.

النصوص المؤسسة في التراث (بحسب الرواية السنية السائدة):

- حديث "اسمعوا وأطيعوا وإن تأمر عليكم عبد حبشي."
- حديث "عليكم بالسمع والطاعة في عسركم ويسركم."
- حديث "من رأى من أميره شيئًا فليصبر."

هذه الأحاديث - حتى لو صحت أسانيدها - كانت نصوصًا في سياقات محددة (الغزوات، الفتن، التحذير من التمزق). لكن الفقهاء أخرجوها من سياقها وجعلوها مطلقات.

2- " ولي الأمر" وتحولاته: من المرجعية إلى الطاعة العمياء

مصطلح "ولي الأمر" ورد في القرآن بصيغة الجمع (أولي الأمر)، وفي السنة بصيغ متعددة. لكن التحول الدلالي يمكن تتبعه في ثلاث مراحل:

المرحلة	المعنى	الملامح
المرحلة التأسيسية	العلماء والأمراء معًا	المرجعية مزدوجة: دينية وسياسية
المرحلة السلطانية المبكرة	الأمراء فقط	العلماء يقدمون النصح فقط
المرحلة السلطانية المتأخرة	الحاكم وحده	الطاعة واجبة، والنصح قد يكون خروجًا

في المرحلة المتأخرة، صار "ولي الأمر" هو الحاكم الفعلي، وأصبح العلماء مجرد مانحي الشرعية للسلطة، يُفتون بما يطلبه الحاكم، ويُحرمون الخروج عليه، ويُكفرون من يرفض طاعته.

3- نقد فقه الطاعة من منظور مقاصدي

إذا طبقنا **النقد المقاصدي**، سنكتشف أن فقه الطاعة يتعارض مع مقاصد الشريعة الكبرى:

المقصد	تعارضه مع فقه الطاعة
العدل	الطاعة العمياء تؤدي إلى إضفاء الشرعية على الظلم
الحرية	فقه الطاعة يلغي حق النقد والمشاركة
حفظ الكرامة	طاعة الظالم انتهاك لكرامة الإنسان
إقامة الشورى	الطاعة العمياء تناقض مبدأ التشاور
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر	لا يمكن الأمر بالمعروف والخير لمن لا يجرؤ على نقد الحاكم

الخلاصة النقدية :فقه الطاعة ليس فقهًا إسلاميًا أصيلاً بقدر ما هو فقه سلطاني نشأ في سياقات تاريخية محددة، ثم تم تقديسه وتعميمه. وهو مسؤول - إلى حد كبير - عن تخلف الأنظمة السياسية العربية والإسلامية الحديثة.

رابعاً: نصوص للتحليل (الماوردي، ابن جماعة، الغزالي، ابن تيمية)

1- الماوردي (ت 450 هـ): المؤسس الأول للفقه السلطاني

الماوردي هو أول من نظّر للخلافة كمنظومة فقهية متكاملة في كتابه **"الأحكام السلطانية ."**أهم أفكاره:

- **شرط القرشية** في الخليفة (لا يكون خليفة إلا من قريش).
- **طريقة عقد الخلافة** :إما ببيعة أهل الحل والعقد، أو باستخلاف الخليفة السابق.
- **حقوق الخليفة وواجباته** :قام بتفصيلها، لكن مع غياب آليات المحاسبة الفعلية.
- **الخروج على الإمام** :حرام إلا في حالة الكفر البواح.

النقد:
الماوردي كان نظريًا أكثر منه واقعيًا. كتابه كان محاولة لضبط العلاقة بين الحاكم والمحكوم في زمن ضعف الخلافة العباسية وبروز السلاطين البويهيين. لكنه - مع ذلك - أسس لمنطق "السمع والطاعة" الذي جمد العقل السياسي لقرون.

2- ابن جماعة (ت 733 هـ): فقه الطاعة في أقصى تجلياته

ابن جماعة (بدر الدين محمد بن إبراهيم الكناني) هو أحد كبار فقهاء الشافعية في عصره، وكتابه **"تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام "**هو نموذج صارخ من فقه الطاعة المتأخر. وأيضًا له كتاب **"تذكرة السامع والمتكلم "**في آداب العالم والمتعلم .

أهم أفكاره السياسية:

- **وجوب طاعة الحاكم** ولو كان جائرًا فاسقًا.

- **تحريم الخروج عليه** ولو كان كافرًا؟ (يوجد خلاف في النصوص).
- **جواز تولية الظالم** إذا كان فيه مصلحة للأمة (درءًا لشر أكبر).
- **إطالة عمر الخلافة** في عصر المماليك مع غياب الشروط الشرعية.

النقد:
ابن جماعة يعبر عن **عقل سياسي خائف ومنهار** .في زمن سقوط بغداد وغزو التتار، كان همه الوحيد هو الحفاظ على أي شكل من أشكال النظام السياسي. لكنه دفع ثمنًا باهظًا: تحويل الطاعة إلى قيمة مطلقة، وإلغاء العدل كشرط للحكم. وقد وصفه بعض الباحثين بأنه كان "فقيه السلاطين"، يُفتي بما يُرضيهم، لا بما يُرضي الله.

3- الغزالي (ت 505 هـ): العالم الضمير الذي انكسر

الغزالي (أبو حامد) هو حالة استثنائية: عالم متكلم وفيلسوف وصوفي، عاش صراعًا داخليًا حادًا، وكتب في السياسة من منظور أخلاقي في كتابه **"نصيحة الملوك "**و**"الاقتصاد في الاعتقاد "**وفي مواضع متفرقة من **"إحياء علوم الدين**. **"**

أفكاره السياسية ليست منسجمة دائمًا، ويمكن تلخيصها في نقاط متناقضة:

الموقف	النص/الفكرة
فقه الطاعة الكلاسيكي	وجوب طاعة الإمام ولو كان ظالمًا، لأن الخروج أشد ضررًا
اشتراط العدل	الإمام العادل خير من الظالم، ولا يجوز نصب الظالم إذا أمكن العادل
نظرية الخلافة	تبنى نظرية الماوردي مع بعض التعديلات
النقد الضمني	دعوته إلى "الأمر بالمعروف" وتجديد الدين - وهي دعوات سياسية بامتياز

النقد:
الغزالي كان عالمًا ضميرًا، يدرك مفاسد الاستبداد، لكنه - خوفًا من الفتنة والفوضى - انتهى إلى تبرير الواقع. عبقريته الفقهية والكلامية وظفت لتكريس الطاعة، وليس لتطوير آليات للمحاسبة. هذا هو **ألم الغزالي** :كان يعرف أن الحكم الظالم شر، لكنه كان يرى في الفوضى شرًا أكبر.

4- ابن تيمية (ت 728 هـ): نافذة أمل في جدار الانغلاق

ابن تيمية هو أكثر هؤلاء الفقهاء **جرأة** في النقد، وأكثرهم **واقعية** في الرؤية. في كتابه **"السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية"**، يقدم رؤية مختلفة .

أهم أفكاره:

- **الحكم العادل هو الأصل** :ليس أي حكم مقبول، بل الحكم العادل فقط.
- **جواز الخروج على الحاكم** في حالات معينة (شروطه صارمة، لكنه فتح الباب)
- **إمامة المفضول** :إذا تعذر الأصلح، فيجوز نصب المفضول درءًا للمفسدة (وهذا تطور عن الماوردي).
- **العدل أساس الملك"** :إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الدولة الظالمة وإن كانت مسلمة."
- **المساءلة والمحاسبة"** :من أعظم عقوبات الظلمة أن يُسلط عليهم الظلمة."

النقد والتقييم:

ابن تيمية يمثل **اختراقًا كبيرًا** في الفقه السياسي الكلاسيكي. فهو لم يقدس الحاكم، بل جعل العدل أساس الشرعية. ورغم أن شروطه للخروج على الحاكم كانت صارمة، إلا أن الجوهر هو :**الحاكم ليس فوق القانون.**

لكن:

- تبنى فقهاء لاحقون (منهم من ينتسب لابن تيمية) فكرة طاعة الحاكم الظالم، متجاهلين نصوصه الناقدة.
- كان موقفه من الخلفاء الراشدين يمثل نموذجًا مثاليًا يصعب تحقيقه في الواقع.

خامساً: نقد مركزي: كيف تحول الاستقرار إلى ذريعة للاستبداد؟

1- المعادلة الفاسدة

معادلة الفقه السلطاني الكلاسيكي كانت كالتالي:

الاستقرار >العدالة

وإذا كان الاستقرار هو القيمة العليا، فإن أي نظام حكم - مهما كان ظالمًا - يصبح مشروعًا، شرط أن يحقق أدنى درجات السلم الأهلي.

وليد حلاق يصف ذلك بأنه "عبادة الواقع (Worship of the status quo "، حيث يتم تجميد القيم الإسلامية وجعلها خدمًا للسلطة القائمة.

2- الفقه السلطاني وإقصاء الأمة

الآليات التي استخدمها الفقه السلطاني لإقصاء الأمة:

الآلية	الوصف
إلغاء دور الأمة في اختيار الحاكم	البيعة تصبح شكلية، والحاكم يفرض نفسه بالقوة
تحريم النقد	النقد = فتنة، فتح باب النقد = فتح باب الفوضى
تقديس الواقع	الواقع القائم هو "إرادة الله"، ولا يجوز تغييره
تكريس الخوف	الخوف من الحاكم = عبادة
أسلمة الاستبداد	الظلم يصبح "ابتلاءً من الله"

النتيجة :أمة لا تختار حكامها، لا تراقبهم، لا تحاسبهم، ولا تغيرهم. أمة استبدادية بامتياز.

3- من فقه الطاعة إلى فقه المشاركة: ضرورة الانتقال

إذا كنا نريد تجديد الفقه السياسي الإسلامي، فعلينا الانتقال من:

- **فقه الطاعة** ←إلى **فقه المشاركة**.
- **فقه الغلبة** ←إلى **فقه العقد**.
- **سلطة النصوص التراثية** ←إلى **مقاصد الوحي**.
- **الخوف من الفتنة** ←إلى **الخوف من الظلم**.
- **الاستقرار بأي ثمن** ←إلى **العدالة كأساس للاستقرار**.

كما قال ابن تيمية نفسه: "لا يستقيم أمر الناس إلا بعدل، وإن لم يكن معه إيمان، ولا يستقيم بالجور مع الإيمان."

سادساً: جدول تلخيصي للنماذج الفقهية

الفقيه	عصره	الموقف من طاعة الحاكم	الموقف من الخروج	الجرأة النقدية
الماوردي	5هـ	واجبة مطلقًا	حرام إلا بالكفر البواح	منخفضة جدًا
الغزالي	5-6هـ	واجبة (مع تردد)	حرام (لكنه يضع ضوابط)	منخفضة
ابن تيمية	7-8هـ	واجبة للعادل فقط	جائز بشروط صارمة	مرتفعة نسبيًا
ابن جماعة	8هـ	واجبة ولو للظالم	حرام مطلقًا	منعدمة

خاتمة الفصل: الاستبداد ليس قدرًا دينيًا

ما استعرضناه في هذا الفصل يثبت أن الاستبداد ليس قدرًا إسلاميًا، ولا هو من صميم الدين. إنه نتاج تراكم تاريخي، وسياقات سياسية واجتماعية، وتفاعلات معقدة بين النص والسلطة والخوف والطمع.

نعم، الفقه السلطاني كان حاضرًا ومسيطرًا لقرون .**نعم**، توظيف الدين لخدمة السلطان كانت ظاهرة متكررة .**لكن** هذا لا يعني أن الإسلام - في جوهره - يقر بالاستبداد.

ما نقدمه هو **نقد للتراث**، وليس **نبذًا له** .والهدف هو تحرير العقل السياسي من هذه القيود، والعودة إلى روح الإسلام المقاصدي: العدل، الحرية، الكرامة، الشورى، والمساءلة.

كما يقول الكواكبي: "الاستبداد هو أعظم آفات الأمة، والدين بريء منه براءة الذئب من دم ابن آدم."

الفصل الثالث: إشكالية الخلافة

تمهيد: لماذا الخلافة؟

بعد أن تفكيكنا في الفصلين السابقين آليات تشكل العقل السياسي التقليدي، ونقدنا فقه الطاعة والسلطة المستبدة، نصل اليوم إلى أكثر القضايا حساسية وأكثرها حضورًا في الوعي الجمعي للمسلمين :**الخلافة**.

لماذا الخلافة؟ لأنها تمثل جوهر الإشكالية التي نعالجها في هذا الكتاب. فالخلافة ليست مجرد نظام حكم تراثي، بل هي "حلم" استقر في وجدان المسلمين عبر القرون، وصارت رمزًا للوحدة والعزة والكرامة المفقودة .في الخطاب الإسلامي المعاصر، تُطرح الخلافة كـ"فردوس" مفقود، و"حل سحري" لمشاكل الأمة، و"طوق نجاة" من العولمة والحداثة.

لكن هل الخلافة حقًا فريضة دينية ثابتة، أم هي تجربة تاريخية قابلة للنقد والتجاوز؟ هذا هو السؤال الذي سنحسمه في هذا الفصل.

محاور هذا الفصل:

1. الخلافة: مفهوم ديني أم تجربة تاريخية؟
2. انهيار الخلافة العثمانية وأثره.
3. الحركات الإسلامية وحلم استعادة الخلافة.
4. نقد النموذج الثيوقراطي.
5. خاتمة: الخلافة ليست ركنًا عقديًا بل صيغة تاريخية قابلة للنقد والتجاوز.

أولاً: الخلافة: مفهوم ديني أم تجربة تاريخية؟

1- التحديد المفهومي: الخلافة في اللغة والاصطلاح

قبل أن نحكم على الخلافة، يجب أن نحدد ما نعنيه بها. فالخلاف حولها ليس فقط خلافًا سياسيًا، بل هو خلاف في **المفهوم نفسه**.

أ. الخلافة في اللغة

مصطلح "الخلافة" في اللغة العربية مشتق من جذر "خَلَف"، الذي يحمل معاني: المجيء بعد شيء، والتغيير والتحول من حال إلى حال، والإنابة والقيام مقام الغير .يقول ابن فارس في *مقاييس اللغة*" :الخاء واللام والفاء أصول ثلاثة: أحدها أن يجيء شيء بعد شيء، والثاني خلاف قدام، والثالث التغيّر. "

من المهم ملاحظة أن إطلاق لفظ "خليفة" على القائد أو الأمير أو السلطان الأعظم هو **استعمال متأخر**، لم يعرفه العرب قبل الإسلام بالمعنى السياسي المركز .الشاعر الجاهلي أوس بن حجر يقول:

"إن من الحي موجودًا خليفته ... وما خليف أبي وهب بموجود"

هنا "خليفته" تعني زعيم القبيلة أو من يقوم مقامه، وليس "خليفة المسلمين" بالمعنى الذي استقر لاحقًا.

الخلاصة اللغوية:

- الخلافة لفظ لغوي، **ليس له دلالة شرعية** كالصلاة والزكاة.
- معناها الأصلي: المجيء بعد آخر، والإنابة والقيام مقام الغير.

- دلالتها على "السلطان الأعظم" هي دلالة متأخرة، طرأت في الاستخدام اللاحق.

ب. الخلافة في القرآن الكريم

لم ترد كلمة "الخلافة" في القرآن بصيغة الاسم، وإنما وردت مشتقات من جذر "خلف" في عدة مواضع .من أهمها:

الآية	المشتق	المعنى
"وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ "الأنعام: 165	خلائف	الاستخلاف العام للإنسان في الأرض
"وَيَسْتَخْلِفْ مِن بَعْدِكُم مَّا يَشَاءُ "الأنعام: 133	يستخلف	الإبدال والإزاحة
"إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً "البقرة: 30	خليفة	آدم خليفة الله في الأرض

نقطة جوهرية :في جميع الاستخدامات القرآنية، لا تحمل كلمة "خليفة" أو "خلائف" دلالة على **نظام سياسي محدد**، ولا على **خلافة إسلامية** كتلك التي عرفها التراث. المعنى القرآني هو **الاستخلاف العام** للإنسان في الأرض، أي تكليفه بعمارتها والمسؤولية عنها، لا تعيين حاكم معين.

يقول أحد الباحثين: "لم تحمل الآيات القرآنية دلالة سياسية خاصة بالخلافة الإسلامية، بل اقتصرت على معنى الاستبدال والتغيير والإنابة، دون معنى السلطان أو الأمير. "

ج. الخلافة في الاصطلاح الفقهي

أما في الاصطلاح الفقهي، فالخلافة تعني: "الإمامة العامة لقيادة المسلمين، حفاظًا على الدين وسياسة الدنيا" (الماوردي). وهي بهذا المعنى **نتاج بشري-تاريخي**، وليس توقيفًا إلهيًا.

هنا تكمن المفارقة الكبرى: مفهوم ليس له أصل قرآني بالمصطلح السياسي، تحول إلى **ركن عقدي** يُكفَّر من ينكر وجوبه!

2- هل الخلافة فريضة شرعية؟

هذا هو السؤال المحوري الذي اختلفت فيه الأمة:

الموقف	أبرز المنظرين	الحجة
الخلافة فريضة شرعية	الجمهور (الماوردي، ابن تيمية، الغزالي)	الإجماع على وجوب نصب إمام، ولزوم طاعته
الخلافة ليست فريضة شرعية	علي عبد الرازق، بعض المعتزلة	لا نص قرآني ولا سنة قاطعة توجب شكلاً محددًا للحكم

من المهم هنا توضيح أن حتى القائلين بوجوب الخلافة - الماوردي - لم يزعموا أنها **ركن من أركان الدين**، بل قالوا إنها **واجبة شرعًا** درءًا للفتنة. وهذا الواجب - في نظرهم - يُدرَك بالعقل والاجتهاد، وليس بنص قطعي.

لكن مع مرور الزمن، تحول هذا "الواجب الاجتهادي" إلى "فريضة عقدية" لا تقبل النقاش.

3- النقد: الخلافة الراشدة كنموذج تاريخي وليس شرعيا

"الخلافة الراشدة" (أبو بكر، عمر، عثمان، علي) هي **تجربة تاريخية استثنائية**، لا يجب أن تُفهم كنموذج شرعي ملزم لكل زمان ومكان.

يقول أحد الباحثين: "الخلافة الراشدة ليست لها دلالة شرعية دينية، بل لها وصف تاريخي استحدثه المفسرون لفترة توفرت في أمرائها عدة خصائص. "

فالخلفاء الراشدون:

- لم يُعيَّنوا بنص إلهي (باستثناء بعض النصوص الاجتهادية في فضائلهم).
- اختلفت طريقة اختيارهم: أبو بكر بالسقيفة، عمر بالاستخلاف، عثمان بالشورى، علي بالبيعة العامة.
- مارسوا السياسة باجتهاد بشري، وأخطأوا في بعض اجتهاداتهم.

إذا كان النموذج نفسه - في أقدس فترات التاريخ الإسلامي - لم يكن ثابتًا في آلية اختياره، فكيف يمكن ادعاء أن الإسلام أوجب شكلاً محددًا للحكم؟

ثانياً: انهيار الخلافة العثمانية وأثره

1- السياق التاريخي

استمرت الخلافة العثمانية - بصيغتها المتأخرة - لمدة 412 عامًا (من 1512 حتى 1924) .لكن يجب أن ننتبه إلى أن العثمانيين لم يتبنوا فكرة الخلافة بقوة إلا في القرن التاسع عشر، كرد فعل على التحديات الأوروبية وتفكك الدولة .فطوال القرون السابقة، كان لقب "السلطان" هو الغالب، أما "الخليفة" فكان استخدامه محدودًا.

أسباب ضعف الخلافة العثمانية في أواخر عهدها:

- **التخلف الاقتصادي** وتراكم الديون الخارجية.
- **الهزائم العسكرية المتكررة** (الحرب الإيطالية التركية، حروب البلقان).
- **صعود القوميات** (العربية، الأرمنية، البلقانية) في مواجهة الهوية العثمانية الجامعة.
- **التدخل الأوروبي** في شؤون الدولة العثمانية.
- **ضعف السلاطين** وسيطرة جمعية الاتحاد والترقي على الحكم.

2- إلغاء الخلافة: 3 مارس 1924

في مثل هذا اليوم (3 مارس 1924)، اتخذت الجمعية الوطنية الكبرى في تركيا قرارًا تاريخيًا :**إلغاء الخلافة**، وإنهاء أي وجود سياسي للإسلام في الدولة الجديدة.

تفاصيل الحدث:

- في ليلة 3 مارس 1924، طوق الجيش التركي قصر "دولمة بهجة" في إسطنبول.

- أُبلغ الخليفة عبد المجيد الثاني بقرار الإلغاء، وأُمر بمغادرة تركيا فورًا.
- نُقل فجر اليوم التالي خارج البلاد، دون أن يُسمح له بأخذ ممتلكاته.
- صودرت أموال الأسرة العثمانية، وأُعلنت تركيا جمهورية علمانية.

كان وزير الخارجية البريطاني جورج كروزون قد اشترط على الأتراك أربعة شروط: إلغاء الخلافة، طرد الخليفة، مصادرة أمواله، وإعلان العلمانية .وبعد أن نُفذت هذه الشروط، قال كروزون: "تركيا قد قضي عليها، ولن تقوم لها قائمة، لأننا قد قضينا على القوة المعنوية فيها: الخلافة والإسلام. "

3- أثر الانهيار على الوعي الإسلامي

كان سقوط الخلافة العثمانية صدمة كبرى للمسلمين في كل أنحاء العالم. بعد أكثر من 1300 عام من وجود نظام خلافي (بأشكاله المتعددة)، أصبح العالم الإسلامي فجأة **بلا خليفة**، وبلا مركز سياسي يجمع شتاته.

هذا الفراغ السياسي والرمزي أنتج:

1. **شعورًا باليتم السياسي** :من يحمي المسلمين الآن؟ من يمثلهم؟
2. **بحثًا محمومًا عن بدائل** :من الخلافة العربية إلى دولة المؤتمر إلى الجامعة الإسلامية.
3. **استغلال القوى الاستعمارية** للفراغ لتقسيم العالم الإسلامي إلى دويلات ضعيفة.
4. **حنينًا رومانسيًا** إلى "عصر الخلافة" كفردوس مفقود.

هذا الحنين هو الذي غذى - وسيغذي - الحركات الإسلامية في سعيها لاستعادة الخلافة.

ثالثاً: الحركات الإسلامية وحلم استعادة الخلافة

1- الخلافة في الخطاب الإسلامي المعاصر

تعد مقولة "إعادة الخلافة الإسلامية" أبرز المقولات التأسيسية في الخطاب الإسلامي المعاصر .الفارق بين تياراته:

- **الجماعات الجهادية** (كالقاعدة، داعش): تعمل على استعادتها بالسياسة أو السلاح.
- **التيار الإخواني** (الإخوان المسلمون، حزب التحرير): يرى أنها فريضة شرعية، ويعمل لاستعادتها بالدعوة والتربية.
- **تيار المؤسسات الدينية الرسمية** :يرى العدول عنها عدول المضطر المعذور، لكن لا ينكر وجوبها نظريًا.

الافتراض المشترك بين كل هذه التيارات هو :**الخلافة نظام إسلامي رباني ثابت للدولة، وليست منتجًا إنسانيًا تاريخيًا متغيرًا.**

هذا الافتراض هو ما سننقده في هذا الفصل.

2- أبرز مشاريع استعادة الخلافة

أ. حزب التحرير (تأسس 1953)

- ينادي بإقامة الخلافة الراشدة على منهاج النبوة.
- يقدم نظرية تفصيلية عن نظام الخلافة (الخليفة، مجلس الأمة، القضاء).
- يرفض الديمقراطية والعلمانية والدولة الوطنية.

ب. جماعة المسلمين (داعش - 2014)

- أعلنت قيام "الخلافة الإسلامية" في الموصل والرقة.
- عينت أبا بكر البغدادي "خليفة للمسلمين."
- صدمت العالم بوحشيتها وخرقها لكل القيم الإنسانية والإسلامية.

الملاحظة النقدية :تجربة داعش لم تكن مجرد انحراف عرضي، بل كانت **التطبيق العملي لمنطق الخلافة الكلاسيكي** (تقديس الطاعة، تكفير المخالف، غياب المؤسسات). هذه التجربة كشفت - مرة أخرى - فشل هذا النموذج في تقديم دولة عادلة.

ج. مشاريع الإصلاح داخل الدولة الوطنية (الإخوان المسلمون)

- تبنوا فكرة "دولة مدنية بمرجعية إسلامية"، بدل استعادة الخلافة الكلاسيكية.
- رؤيتهم: إصلاح الدولة الوطنية من الداخل، وتطبيق الشريعة تدريجيًا.

هذا المشروع واجه إشكاليتين:

- غموض مفهوم "تطبيق الشريعة."
- استحالة تحقيقه في ظل استبداد الأنظمة الحاكمة.

2- نقد حلم استعادة الخلافة

النقد الموجه لمشاريع استعادة الخلافة:

مستوى النقد	محتوى النقد
المستوى النظري	الخلافة ليست فريضة شرعية، بل هي تجربة تاريخية قابلة للتجاوز
المستوى العملي	نموذج الخلافة الكلاسيكي لا يصلح لدولة حديثة معقدة
المستوى المقاصدي	الخلافة التاريخية لم تحقق العدالة والحرية المطلوبين
المستوى التاريخي	الإجماع على وجوب الخلافة ليس إجماعًا قطعيًا، بل هو إجماع ظني قابل للنقض

الدولة الإسلامية من منظورهم جزء أصيل لتحقق الهوية الإسلامية، وكأن هوية المسلم ليست في عقيدته وعبادته وسلوكه بل في دولته أو خلافته الإسلامية المفقودة، فهي فردوسهم الذي يحلمون به ظنًا منهم أنها الحل السحري لمشاكلهم.

رابعاً: نقد النموذج الثيوقراطي

1- تعريف الثيوقراطية

الثيوقراطية (Theocracy) هي نظام حكم تكون فيه **السلطة لله أو لممثليه على الأرض** (كهنوت، رجال دين، خليفة). في هذا النظام:

- الحاكم يُعتقد أنه يعبر عن إرادة إلهية.
- النصوص الدينية هي المصدر الأعلى للتشريع.
- لا فصل بين المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية.
- المعارضة تُعتبر معصية لله.

2- أوجه الشبه بين الخلافة التقليدية والثيوقراطية

الخاصية	النظام الثيوقراطي	الخلافة التقليدية
مصدر الشرعية	الله أو ممثلوه	الخليفة يوصف بـ"خليفة الله"
نظام التشريع	النص الديني المصدر الأعلى	الشريعة المصدر الأعلى، الخليفة ينفذ لا يشرع
سلطة الحاكم	مطلقة (باسم الله)	نظرية: مقيدة شرعًا، عمليًا: مطلقة
المعارضة	خروج عن إرادة الله	خروج على الإمام، حرام شرعًا
الوراثة	في بعض النماذج	استقرت في الممارسة
الرقابة الشعبية	غائبة	غائبة

3- أوجه الافتراق

لكن لا يمكن مساواة الخلافة بالثيوقراطية مساواة تامة، وذلك لأسباب:

1. **خلاف حول "خليفة الله"** :"الخلفاء الراشدون لم يستخدموا هذا اللقب، والجمهور قالوا: "الخليفة خليفة رسول الله، وليس خليفة الله."
2. **مبدأ الشورى** :نظريًا على الأقل، الخليفة كان يُنتخب من أهل الحل والعقد.
3. **العدالة شرط** :في النظرية السياسية الكلاسيكية، العدالة شرط لصحة الخلافة.
4. **النقد والتغيير** :بعض الفقهاء أجازوا خلع الإمام الفاسق (ابن تيمية مثلًا).

4- لماذا نرفض النموذج الثيوقراطي اليوم؟

حتى لو كانت الخلافة ليست ثيوقراطية خالصة، إلا أنها **في ممارستها الفعلية** عبر القرون اقتربت منها بشكل كبير. والأهم: هذا النموذج لم يعد قابلاً للتطبيق في عالم اليوم، وذلك لأسباب:

1. **تنوع المجتمعات الإسلامية** :لا يمكن فرض نموذج حكم واحد على مجتمعات متنوعة ثقافيًا ولغويًا ومذهبيًا.
2. **الدولة الوطنية** أصبحت واقعًا لا يمكن تجاوزه.
3. **الديمقراطية وحقوق الإنسان** أصبحت قيمًا إنسانية كونية، ولا يمكن تجاهلها باسم الدين.
4. **فشل التجارب** التي حاولت تطبيق النموذج الثيوقراطي في العصر الحديث (إيران نموذجًا) في تحقيق العدالة والحرية.

خامسا: خلاصة الفصل

الخلافة ليست ركنًا عقديًا بل صيغة تاريخية قابلة للنقد والتجاوز

بعد هذا التحليل، يمكننا تقديم الاستنتاجات التالية:

أولاً: من حيث المفهوم

- الخلافة **ليست مصطلحًا قرآنيًا** بالمعنى السياسي، بل هي مفهوم ففهي استحدث لاحقًا.
- اللفظ القرآني "خليفة" و"خلائف" يحمل معنى **الاستخلاف العام** للإنسان في الأرض، لا نظام حكم محدد.

ثانيًا: من حيث الشرعية

- لا يوجد **نص قطعي** (قرآن أو سنة متواترة) يوجب نظام الخلافة كشكل وحيد للحكم.
- الإجماع المزعوم على وجوبها هو إجماع **ظني**، وليس إجماعًا قطعيًا، وقد خالف فيه بعض العلماء كعلي عبد الرازق.

ثالثًا: من حيث التطبيق

- التجربة الخلافية التاريخية (بما فيها الراشدة) كانت **تجربة بشرية**، أصابت وأخطأت.
- تحول الخلافة إلى وراثية وتقديس الحاكم كان **انحرافًا** عن القيم الإسلامية، لكنه كان جزءًا من الممارسة الخلافية ذاتها.
- لا يمكن تقديس تجربة الخلافة الراشدة كنموذج ملزم، لأنها كانت استثنائية بظروفها ولم تُكرر.

رابعًا: من حيث المستقبل

- العودة إلى الخلافة كنظام حكم في القرن الحادي والعشرين هي **أوهام رومانسية** لا تراعي تعقيدات الواقع.
- مشاريع استعادة الخلافة (كحزب التحرير أو داعش) إما **تعبوية عديمة الجدوى**، أو **كارثية في تطبيقاتها**.
- الأمة الإسلامية في حاجة إلى **التمسك بالقيم الإسلامية الكبرى** (العدل، الشورى، الحرية، الكرامة)، وليس إلى نموذج مؤسسي جامد من الماضي.

كلمات ختامية: "الخلافة الإسلامية" التي يبكي عليها الكثيرون اليوم لم تكن يومًا ذلك "الفردوس المفقود". كانت تجربة إنسانية مملوءة بالصراعات والانتهاكات والانحرافات. وتقديسها اليوم هو عائق أمام بناء مستقبل أفضل. ليس المطلوب نبذ التراث، بل **تجاوزه بعقل نقدي** نحو رؤية سياسية أكثر تحررًا وإنسانية، تلتزم بالقيم الإسلامية دون الجمود على النماذج التاريخية البائدة.

القسم الثاني: الدولة في القرآن والتجربة النبوية والراشدة

الفصل الرابع: القرآن والسياسة

تمهيد: من نقد التراث إلى العودة إلى القرآن

بعد أن قمنا في القسم الأول بتفكيك العقل السياسي التقليدي، وكشفنا آليات صناعة الطاعة وتقديس الحاكم، ونقدنا إشكالية الخلافة كتجربة تاريخية مؤقتة لا كركن عقدي دائم، ننتقل الآن إلى **المصدر الأول للتشريع** :القرآن الكريم.

هذا الانتقال ليس من أجل "تطهير" الإسلام من شوائب التراث، بل من أجل إعادة بناء العلاقة بين الدين والسياسة على أسس متينة، تلتزم بمقاصد الوحي وتتحرر من قيود النماذج التاريخية الجامدة.

الفكرة المركزية لهذا الفصل:

القرآن لم يفرض شكلاً مؤسسيًا جامدًا للدولة، بل وضع **أخلاق السياسة**، وحدد **القيم الحاكمة** (العدل، الشورى، الحرية، الكرامة الإنسانية)، وترك للمسلمين حرية الاجتهاد في ترجمة هذه القيم إلى مؤسسات تتناسب مع زمانهم ومكانهم.

محاور هذا الفصل:

1. غياب مفهوم الدولة بالمفهوم الحديث.
2. القيم السياسية في القرآن: العدل، الشورى، الحرية، الكرامة الإنسانية.
3. الأمة بدل السلطة: مفهوم الأمة كإطار جامع.
4. فكرة مركزية: القرآن وضع أخلاق السياسة ولم يفرض شكلاً مؤسسيًا جامدًا.

أولاً: غياب مفهوم الدولة بالمفهوم الحديث

1- الدولة في المصطلح المعاصر

الدولة - في الفكر السياسي الحديث - هي كيان سياسي يتميز بـ:

- **إقليم محدد** (حدود معترف بها دوليًا).
- **شعب دائم** (مواطنون يحملون جنسية).
- **حكومة** تمارس السيادة.
- **القدرة على الدخول في علاقات دولية.**

هذا المفهوم لم يكن معروفًا في صدر الإسلام، ولا في القرون الإسلامية الأولى، لأنه نتاج لنظام **ويستفاليا (1648)** الذي أسس لمبدأ السيادة الوطنية وعدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول.

2- ماذا يقول القرآن عن "الدولة"؟

أولاً: اللفظ القرآني

وردت كلمة "دولة" في القرآن مرة واحدة فقط في قوله تعالى:

"كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ "الحشر: 7.

وهنا تعني "دولة" في اللغة: التداول والانتقال من قوم إلى قوم، أي أن المال لا يقتصر على الأغنياء فقط، بل يتداوله الجميع .**ليس لها أي علاقة بالدولة ككيان سياسي.**

ثانيًا: المصطلحات السياسية في القرآن

إذا بحثنا في القرآن عن مصطلحات سياسية بالمفهوم الحديث (دولة، أمة، حكومة، برلمان، انتخابات، دستور... إلخ)، سنصطدم بغيابها الكامل. وهذا ليس عيبًا في القرآن، بل هو دليل على أنه **ليس كتابًا في النظم السياسية**، بل هو كتاب هداية وتشريع أخلاقي.

ثالثًا: النماذج السياسية في القرآن

القرآن يذكر نماذج سياسية متنوعة، لكنه لا يقدس أيًا منها:

- **النموذج النبوي** :حكم النبي للمدينة بصفته نبيًا وقائدًا سياسيًا.
- **النموذج الملكي** :قصة سليمان وملكة سبأ، حيث يذكر القرآن نظام الحكم الملكي دون أن يمدحه أو يذمه بشكل مطلق.
- **النموذج الفرعوني** :يذكره كنموذج للاستبداد والطغيان.
- **النموذج القبلي** :إشارات إلى نظام الحكم القبلي السائد في الجزيرة العربية.

الاستنتاج :القرآن ليس لديه "نظرية في الدولة". إنما لديه **موقف أخلاقي من السلطة**، ويقدم قيمًا يجب أن تحكم أي نظام سياسي.

3- الموقف القرآني من أشكال الحكم

ما يؤكد أن القرآن لم يفرض شكلاً محددًا للحكم هو أنه:

1. لم يأمر بقتال من أجل إقامة دولة معينة (القتال كان للدفاع عن الدعوة ورفع الظلم).
2. لم يُسمِّ أي نظام حكم بعينه (لا خلافة، ولا إمامة، ولا ملكًا).
3. لم يحدد آلية لاختيار الحاكم (البيعة وردت كمعنى عام، وليس كإجراء محدد).
4. لم يشر إلى مؤسسات الحكم (قضاء، جيش، شرطة، إدارة) إلا بشكل عابر.

كل هذه التفاصيل تركها القرآن للمسلمين **ليجتهدوا فيها** حسب ظروفهم، وهذا هو سر خلود الإسلام: قيمه ثابتة، ومؤسساته متغيرة.

ثانياً: القيم السياسية في القرآن

إذا كان القرآن لم يحدد شكل الدولة، فإنه حدد **القيم** التي يجب أن تحكم أي نظام سياسي. هذه القيم هي **المقاصد الكبرى** التي يجب أن تنبثق منها كل التفاصيل المؤسسية.

1- العدل: أساس الحكم

العدل هو القيمة السياسية المركزية في القرآن. وردت مشتقاته في أكثر من 1000 موضع، وفي سياقات متعددة.

أ. العدل مطلق وليس نسبيًا

"إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ "النحل: 90.

الآية تأمر بالعدل مطلقًا، غير مقيد بكون الحاكم مسلمًا أو كافرًا. فالعدل قيمة إنسانية كونية، وليس حكرًا على المسلمين.

ب. العدل واجب حتى مع الأعداء

"وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۚ اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ "المائدة: 8.

هذه الآية تؤسس لمبدأ **العدالة المطلقة**، التي لا تتأثر بالكراهية أو العداوة. وهي أساس لفكرة "دولة القانون" التي تحكم بالعدل حتى مع من يعادونها.

ج. العدل أساس الملك

القاعدة الذهبية التي يقررها القرآن: الحكم العادل هو الذي يدوم، والظالم لا بد أن يزول.

"وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا "الكهف: 59.

هذا هو **النقد القرآني للسلطة** :الظلم يؤدي إلى الانهيار، مهما كانت قوة الظالم.

2- الشورى: آلية اتخاذ القرار

الشورى هي ثاني القيم السياسية الكبرى في القرآن. لكن يجب أن نفهمها في سياقها الصحيح.

أ. الشورى في القرآن

وردت "الشورى" صراحة في آيتين رئيستين:

1. **"وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ "**(الشورى: 38): تصف المؤمنين بأن أمرهم شورى بينهم، وهذا يعني أن هذه هي طبيعتهم، أي أنهم لا ينفردون بالقرارات.
2. **"وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ "**(آل عمران: 159): أمر مباشر للنبي ﷺ بمشاورة أصحابه، مع أنه هو النبي المؤيد بالوحي.

الملاحظة الحاسمة :الآيتان لا تحددان **كيفية** الشورى، ولا **من** المشمولون بها، ولا **مجالاتها** .هذا يعني أن الشورى **مبدأ مفتوح**، قابل للتجسيد بأشكال متعددة تتناسب مع العصر.

ب. الفرق بين الشورى والديمقراطية

هذا الفرق سيتم تناوله بتفصيل في الفصل الحادي عشر، لكن يمكن إجماله كالتالي:

الخاصية	الشورى (في إطارها المقاصدي)	الديمقراطية
المصدر	مقصد قرآني	فكر إنساني غربي
الهدف	الوصول إلى القرار الأصوب	التعبير عن إرادة الأغلبية
الملزِم	القرار بعد التشاور	صوت الأغلبية
المرجعية	القيم الإسلامية	الدستور وحقوق الإنسان
العلاقة بالحقيقة	تبحث عن الحقيقة (أخلاقيًا)	تعبر عن الإرادة (إجرائيًا)

لكن هذا لا يمنع أن تكون الديمقراطية هي **الصيغة المؤسسية الأقرب لتحقيق الشورى في العصر الحديث**، شريطة أن تلتزم بالمرجعية القيمية الإسلامية.

ج. مستويات الشورى

المستوى	الوصف	التطبيق المعاصر
شورى الحاكم	استشارة الحاكم لأهل الخبرة	المجالس الاستشارية
شورى النخبة	مشاركة النخب في صنع القرار	المجالس البلدية والإقليمية
شورى الأمة	مشاركة الشعب عبر ممثليه	البرلمان المنتخب
شورى مباشرة	استفتاء الشعب مباشرة	الاستفتاءات العامة

القرآن لم يغلق أيًا من هذه المستويات، بل تركها مفتوحة للاجتهاد.

3- الحرية: قيمة قرآنية مؤسسة

الحرية في القرآن ليست قيمة ثانوية، بل هي أصل من أصول التكليف الإنساني.

أ. حرية الاعتقاد

"لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ "البقرة: 256.

هذه الآية تؤسس لمبدأ **حرية الاعتقاد** المطلقة، التي لا يجوز انتهاكها تحت أي ذريعة. والإسلام - وفق هذه الآية - لا يُفرض بالسيف، بل يُقبل بالاقتناع.

ب. حرية الإرادة والاختيار

"وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ "الكهف: 29.

هذه الآية تؤكد أن الإيمان قائم على **الحرية**، وليس على الإكراه. فالله نفسه - مع قدرته المطلقة - ترك للإنسان حرية الاختيار. فكيف يجرؤ بشر على انتزاع هذه الحرية باسم الله؟

ج. تحرير الإنسان من عبادة الإنسان

الحرية في القرآن ليست فقط حرية شخصية، بل هي **تحرير من كل سلطان غير الله**:

- التحرر من عبادة الطاغوت.
- التحرر من التبعية العمياء للأسلاف.
- التحرر من الخضوع للظالمين.

"وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ الطَّاغُوتَ أَن يَعْبُدُوهَا "الزمر: 17.

هذه الرؤية تحول مفهوم الحرية من مجرد "إباحة" إلى **رسالة وجودية** :الإنسان خُلق حرًا، ومهمته أن يحافظ على هذه الحرية ويحميها من كل محاولات الاستعباد.

د. الحرية والمسؤولية

الحرية في القرآن مقترنة بـ **المسؤولية** .فكل حرية يقابلها سؤال يوم القيامة:

"إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا "الإسراء: 36.

هذا هو **التوازن القرآني** :حرية بلا مسؤولية هي فوضى، ومسؤولية بلا حرية هي استعباد.

4- الكرامة الإنسانية: أساس الحقوق

الكرامة الإنسانية هي القيمة التي تسبق كل القيم الأخرى، لأنها الأساس الذي تبنى عليه الحقوق.

أ. التكريم العام للإنسان

"وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ "الإسراء: 70.

التكريم هنا **عام** لجميع بني آدم، بغض النظر عن دينهم أو جنسهم أو لونهم. وهذا يعني أن كل إنسان - مسلمًا كان أم غير مسلم - له كرامة ذاتية لا يجوز انتهاكها.

ب. ملامح الكرامة الإنسانية في القرآن

المظهر	الدليل القرآني
حرية الاعتقاد	لا إكراه في الدين
حق الحياة	من قتل نفسًا فكأنما قتل الناس جميعًا
حق الملكية الخاصة	ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل
حق العدل	وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل
حق النسب	ووصينا الإنسان بوالديه

المظهر	الدليل القرآني
حق السلامة البدنية	ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة

ج. الكرامة مقابل الاستبداد

القرآن يصور بوضوح صراعًا بين **الكرامة** (التي يمنحها الله) و**الاستبداد** (الذي يفرضه الطغاة). فرعون قال لموسى:

"فَمَاذَا قَالَ لَكُمْ رَبُّ الْعَالَمِينَ؟ "الشعراء: 23.

هذا السؤال الفارغ يعكس نظرة المستبدين: أن الكرامة تأتي منهم، وليس من الله. وجواب موسى كان مدويًا:

"رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ "الشعراء: 24.

الخلاصة :الكرامة هبة إلهية لا يملك أي حاكم أن يسلبها. وأي نظام سياسي لا يحترم هذه الكرامة، فهو نظام ضد الإسلام، حتى لو رفع شعارات إسلامية.

5- الأمة بدل السلطة: مفهوم الأمة كإطار جامع

مفهوم "الأمة "هو الإطار البديل الذي يقدمه القرآن لفكرة الدولة المركزية.

أ. الأمة في القرآن

الأمة في القرآن تعني :**الجماعة البشرية التي تجمعها رؤية مشتركة ورسالة موحدة.**

أبرز الاستخدامات:

- **أمة الإسلام**" :كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ" (آل عمران: 110).
- **أمة واحدة**" :كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً" (البقرة: 213).
- **أمم متعددة**" :وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً" (المائدة: 48).

ب. خصائص الأمة في القرآن

الخاصية	الدليل
وحدة المصير	هذه أمتكم أمة واحدة
التكامل العضوي	يد الله مع الجماعة

الخاصية	الدليل
المسؤولية المشتركة	وليكونوا عليهم شهودًا
التنوع في الوحدة	جعلكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا

المقارنة مع الدولة:

المفهوم	الأمة (قرآنيًا)	الدولة (حديثًا)
الأساس	العقيدة والقيم	الإقليم والمواطنة
الوحدة	معنوية وروحية	إدارية وقانونية
الحدود	مفتوحة	مغلقة
الانتماء	اختياري	قسري (بالولادة غالبًا)
الهدف	إقامة العدل والشهادة على الناس	تحقيق المصالح والأمن

ج. الأمة بديل عن ثيوقراطية الدولة

تركيز القرآن على "الأمة" بدلاً من "الدولة" يحمل رسالة عميقة:

- **الأمة** هي الوعاء الطبيعي للمسلمين.
- **الدولة** هي مجرد أداة مؤقتة لتنظيم شؤون الأمة.
- **لا يجوز** تقديس أي دولة أو حاكم، لأن الأمة هي الأصل والغاية.

إذا فهمنا هذا، سنعرف لماذا لم يحدد القرآن شكل الدولة: لأن الدولة مجرد وسيلة، والأمة هي الهدف. والوسيلة تتغير بتغير الزمان، بينما تبقى الأمة ثابتة برسالتها وقيمها.

ثالثاً: فكرة مركزية: القرآن وضع أخلاق السياسة ولم يفرض شكلاً مؤسسيًا جامدًا

بعد استعراضنا للقيم السياسية القرآنية، يمكننا الآن صياغة الفكرة المركزية لهذا الفصل:

1- أخلاق السياسة لا مؤسسات السياسة

القرآن لم يقدم:

- دساتير مكتوبة.
- أنظمة انتخابية محددة.
- تفاصيل إدارية أو قضائية.
- نموذجًا واحدًا للحكم يصلح لكل زمان ومكان.

بل قدم:

- **مبادئ أخلاقية** تحكم السلطة (العدل، الشورى، الحرية، الكرامة).
- **قيمًا مرجعية** توجه صناعة القرار (التقوى، الإحسان، الرحمة).
- **أطرًا عامة** للعلاقة بين الحاكم والمحكوم (البيعة، الأمر بالمعروف، النصيحة).
- **آليات مفتوحة** للاجتهاد والتجديد (الشورى كمبدأ، وليس كإجراء محدد).

2- لماذا هذا المنهج؟

لو فرض القرآن شكلاً مؤسسيًا جامدًا، لكان الإسلام قد انتهى بزوال هذا الشكل. لكن القرآن - بحكمته - ترك المجال مفتوحًا، ليكون الإسلام صالحًا لكل زمان ومكان.

هذا المنهج له مزايا كبيرة:

الميزة	الشرح
الخلود	القيم تبقى، والمؤسسات تتغير
المرونة	إمكانية التأقلم مع أي نظام سياسي عادل
العالمية	الإسلام لا يرتبط بنظام حكم معين
التجديد	إمكانية الاجتهاد في كل عصر
تحرير العقل	لا قداسة لأي نموذج بشري

3- "لا دولة في القرآن" ولكن "دولة بالقيم"

إذا سألنا: هل هناك دولة في القرآن؟ الإجابة :**لا، بالمفهوم الحديث.**

لكن إذا سألنا: هل يمكن بناء دولة بالقيم القرآنية؟ الإجابة :**نعم، بل يجب.**

"الدولة بالقيم" تعني:

- نظام سياسي يلتزم بالعدل المطلق.
- يمارس الشورى كآلية أساسية.
- يحترم الحرية والكرامة الإنسانية.
- يخضع الحاكم للمساءلة والمحاسبة.
- تكون الأمة مصدر السلطات، وليس الحاكم.

هذه الدولة قد تكون **جمهورية،** أو **ملكية دستورية،** أو أي شكل آخر. المهم أنها تلتزم بالقيم. وهي قد تكون **مدنية،** أو **دينية معتدلة،** أو **علمانية أخلاقية** .المهم أن العدل هو الأساس.

الخلاصة :لا توجد "دولة إسلامية" في القرآن، ولكن هناك "دولة بالقيم الإسلامية". والفرق بينهما هو الفرق بين **الجمود والمرونة،** بين **التقديس والاجتهاد،** بين **الأسطرة والتجديد.**

خاتمة الفصل: من فقه النماذج إلى فقه القيم

القرآن - كما رأينا - لم يحدد نموذجًا محددًا للدولة، لأنه يريد للمسلمين أن يكونوا **أحرارًا** في اختيار أنسب النماذج لتحقيق القيم الإسلامية في عصرهم.

المشكلة أن العقل السياسي التقليدي **قلب الأمور:**

- جعل النماذج التاريخية (الخلافة الراشدة) نموذجًا مقدسًا.
- أهمل القيم القرآنية الكبرى (العدل، الحرية، الكرامة).
- حوّل الشورى من مبدأ إلى إجراء جامد.
- جعل فقه الطاعة بديلاً عن فقه المشاركة.

ما نحتاج إليه اليوم هو **التحول الكبير:**

- من فقه **النماذج** (ما فعله السلف) إلى فقه **القيم** (ما أمر به القرآن).
- من عبادة **الماضي** إلى استشراف **المستقبل.**
- من تقديس **الأشخاص والمؤسسات** إلى التمسك **بالمبادئ.**
- من **الجمود** على التفاصيل إلى **المرونة** في تحقيق المقاصد.

هذا التحول هو ما سنحاول تطبيقه في الفصول القادمة، عندما ننظر إلى التجربة النبوية والراشدة، ونستخلص منها الدروس والعبر، لا النماذج الجامدة.

الفصل الخامس: الدولة في التجربة النبوية

تمهيد: من القيم القرآنية إلى التطبيق النبوي

بعد أن استعرضنا في الفصل السابق القيم السياسية الكبرى في القرآن (العدل، الشورى، الحرية، الكرامة، الأمة)، ننتقل الآن إلى **التطبيق العملي** لهذه القيم في تجربة النبي محمد ﷺ في المدينة المنورة.

هذا الانتقال بالغ الأهمية، لأنه يكشف عن:

1. كيف تُترجم القيم المجردة إلى مؤسسات سياسية.
2. كيف يُدار الاختلاف في مجتمع متعدد الأديان والثقافات.
3. كيف يُمكن الجمع بين المرجعية الدينية وإدارة الدولة.
4. ما هي حدود "النموذج النبوي" كتجربة تاريخية قابلة للتكرار.

الفكرة المركزية لهذا الفصل:

النبي محمد ﷺ لم يؤسس "دولة دينية" بالمفهوم الثيوقراطي، بل أسس **دولة مدنية ذات مرجعية أخلاقية**، تقوم على العقد والتعاقد بين جميع مكونات المجتمع، وتحترم التعددية الدينية، وتدير الاختلاف بالحوار والمؤسسات، وتجعل من "المواطنة" أساسًا للانتماء يتجاوز الولاءات القبلية والدينية.

محاور هذا الفصل:

1. صحيفة المدينة كنموذج تعاقدي.
2. التعددية الدينية في المدينة.
3. مفهوم المواطنة المبكر.
4. إدارة الاختلاف.
5. قضايا للنقاش: هل أسس النبي دولة دينية؟ الفرق بين الرسالة والسلطة.

أولاً: صحيفة المدينة كنموذج تعاقدي

1- ما هي صحيفة المدينة؟

صحيفة المدينة (وتُعرف في الأدبيات الاستشراقية بـ"دستور المدينة" أو"Constitution of Medina") هي وثيقة كتبها النبي محمد ﷺ بعد هجرته إلى المدينة المنورة (عام 622م)، تنظم العلاقة بين المهاجرين والأنصار، وبين المسلمين واليهود وغيرهم من سكان المدينة.

تعد هذه الوثيقة من أقدم الوثائق السياسية المكتوبة في التاريخ البشري، وهي:

الخصائص	الوصف
القدم	كُتبت عام 622م، أي قبل الماجنا كارتا الإنجليزية (1215م) بحوالي 6 قرون
الموضوعية	مقبولة حتى من أكثر المستشرقين تشكيكًا في الرواية الإسلامية على أنها وثيقة أصلية تعود إلى زمن النبي ﷺ
الطبيعة	وثيقة تعاقدية سياسية، ليست جزءًا من القرآن ولا من الوحي الإلهي المقدس
الصياغة	كُتبت بلغة عربية واضحة، وصدرت بصيغة: "هذا كتاب من محمد النبي"

يقول المستشرق مايكل ليكر (Michael Lecker) في دراسته الشهيرة عن الوثيقة: "إنها الوثيقة الأكثر أهمية التي بقيت من زمن النبي محمد، وهي مقبولة - حتى من قبل من يشككون في الرواية الإسلامية - على أنها وثيقة أصلية تعود إلى زمن النبي."

2- البنية التعاقدية للصحيفة

أ. الأطراف المتعاقدة

الصحيفة تُظهر بوضوح أن الدولة النبوية قامت على **عقد سياسي** بين عدة أطراف:

الطرف	الوصف
المهاجرون	مسلمو قريش الذين هاجروا من مكة إلى المدينة
الأنصار	قبائل المدينة (الأوس والخزرج) الذين آووا ونصروا النبي
اليهود	القبائل اليهودية في المدينة (بنو عوف، بنو النجار، بنو الحارث، بنو ساعدة، بنو جشم، بنو الأوس، بنو ثعلبة، جفنة، بنو الشطبية)
الأحلاف	الحلفاء والموالين لهذه القبائل

المادة الأولى من الصحيفة تحدد الأطراف: "هذا كتاب من محمد النبي بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم."

ب. الأمة كبديل عن القبيلة

أهم إنجاز في الصحيفة هو الانتقال من **الولاء القبلي** إلى **الولاء السياسي-الديني**:

المادة 2" :إنهم أمة واحدة من دون الناس."

هذه العبارة تمثل تحولاً جذريًا في البنية الاجتماعية والسياسية للجزيرة العربية. فبدلاً من أن يكون الانتماء قائمًا على القبيلة (الدم والنسب)، أصبح الانتماء قائمًا على **الولاء للدولة** والأمة الجامعة.

يقول الباحث طاهر القادري: **"**لأول مرة في التاريخ، وُلدت فكرة الأمة الجغرافية التي تضم جميع الأديان والثقافات في أمة واحدة ."وهذا يعني أن مفهوم "المواطنة" - بمعنى الانتماء إلى كيان سياسي يتجاوز الانتماءات الفرعية - قد ظهر بشكل بدائي في هذه الوثيقة.

ج. الاستمرارية مع التقاليد المحلية

في الوقت نفسه، لم تلغ الصحيفة التقاليد القبلية بشكل كامل، بل **استمرت معها** مع تعديل بعض ممارساتها. المواد 3-11 من الصحيفة تنص على أن كل قبيلة تبقى مسؤولة عن دفع الديات (blood money) وفقًا لعادتها السابقة:

- "المهاجرون من قريش على رباعتهم (عاداتهم القبلية) يتعاقلون بينهم، وهم يفدون أسراهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين"
- "وبنو عوف على رباعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين"

هذا يعني أن الدولة الجديدة لم تُلغ البنى الاجتماعية القائمة، بل **وظفتها** ضمن إطار سياسي أوسع. وهذا درس مهم لأي مشروع إصلاحي: لا يمكن بناء الدولة الجديدة من الصفر، بل يجب البناء على التقاليد المحلية مع تعديلها تدريجيًا.

د. مبدأ سيادة القانون والعدالة

الصحيفة تؤسس لـ **مبدأ سيادة القانون** الذي يحكم جميع أفراد المجتمع، دون محاباة للأغنياء أو الأقوياء:

المادة 13" :إن المؤمنين المتقين هم على من بغى منهم أو ابتغى دسيعة (ظلمًا) أو إثمًا أو عدوانًا أو فسادًا بين المؤمنين، وإن أيديهم عليه جميعًا، ولو كان ولد أحدهم."

هذه المادة تؤسس لمبدأين بالغي الأهمية:

1. **عدم الإفلات من العقاب** :(No one is above the law) حتى لو كان المخالف ابن أحد المؤمنين، فجميع المؤمنين ضدّه.
2. **العدالة لا تعرف المحسوبية** :القانون يطبق على الجميع دون تمييز.

كما تنص المادة 15 على أن **"**ذمة الله واحدة، يجير عليهم أدناهم"، مما يعني أن **حماية الدولة** هي حق لجميع المواطنين، ولا يمكن التمييز بينهم.

2- الصحيفة كنموذج تعاقدي: دلالات نظرية

ما الذي تعنيه صحيفة المدينة من منظور النظريات السياسية الحديثة؟

المفهوم السياسي	تجلياته في الصحيفة
العقد الاجتماعي	وثيقة مكتوبة ينضم إليها الأطراف طواعية، لا سلطة قسرية
دولة القانون	تطبيق القانون على الجميع دون تمييز، مع آلية لحل النزاعات (الإشارة إلى الله ورسوله)
المواطنة	الانتماء إلى الأمة الواحدة يتجاوز الولاءات القبلية
التعددية	الاعتراف بوجود مجموعات دينية وقبلية متعددة، مع إطار جامع
اللامركزية	الإبقاء على الأنظمة القبلية الداخلية مع إطار مركزي
المساءلة	مقاومة الظلم والمفسدين واجب جماعي

الاستنتاج :النبي محمد لم يؤسس دولته بـ"القوة الغالبة"، بل بـ"العقد التراضي". وهذا هو الفرق الجوهري بين الدولة الإسلامية النبوية والدولة السلطانية التي جاءت بعدها: الأولى قامت على البيعة والتعاقد، والثانية قامت على الغلبة والتوريث.

ثانيًا: التعددية الدينية في المدينة

1- يهود المدينة: مواطنون لا ذميون

أحد أكثر الجوانب إثارة للجدل في العلاقة بين الإسلام والدولة هو وضع غير المسلمين. الفقه الكلاسيكي صاغ مفهوم "الذمة" الذي جعل غير المسلمين في وضع أدنى (الجزية، عدم حمل السلاح، قيود في اللباس والبناء). لكن **صحيفة المدينة تقدم نموذجًا مختلفًا تمامًا**.

أ. النص الأساسي

المادة 25" :إن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم أو أثم، فإنه لا يوتغ (يهلك) إلا نفسه وأهل بيته."

هذا النص يحتوي على عدة عناصر بالغة الأهمية:

العنصر	الدلالة
"أمة مع المؤمنين"	اليهود جزء من الأمة، وليسوا خارجها. ترجمة Serjeant تقترح "community"وليس"confederation"
"لليهود دينهم وللمسلمين دينهم"	اعتراف صريح بالتعددية الدينية، وعدم فرض الإسلام على الآخرين
مواليهم وأنفسهم	حقوق الموالي والأنفس محفوظة، أي أن الحماية تشمل جميع أفراد الجماعة اليهودية
"إلا من ظلم أو أثم"	الاستثناء الوحيد هو من يرتكب ظلمًا أو إثمًا، وليس من يختلف دينيًا

وهذه المواد تتكرر مع كل القبائل اليهودية في المدينة: بني النجار، بني الحارث، بني ساعدة، بني جشم، بني الأوس، بني ثعلبة، جفنة، بني الشطبية.

ب. اتفاق دفاعي مشترك

لم تكن الصحيفة مجرد وثيقة سلمية، بل كانت **اتفاقًا دفاعيًا مشتركًا** .المواد 37 و38 تنص على:

المادة 37 ":على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة."

المادة 38 ":وإن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم، وأن امرأً لا يأثم بحليفه."

هذا يعني:

1. **التكافؤ في التكاليف المالية** :اليهود يتحملون نفقاتهم في الحرب، كما يتحمل المسلمون نفقاتهم.
2. **الدفاع المشترك** :نصرة بعضهم البعض ضد أي معتدٍ.
3. **وحدة القرار الحربي** :لا يمكن لأي طرف أن يعقد صلحًا منفردًا (المادة 17): "سلم المؤمنين واحد، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله."

ج. هل يُعَد هذا "مواطنة"؟

نعم، في حدود السياق التاريخي. فصحيفة المدينة تؤسس لمفهوم **المواطنة المبكرة** (Early Citizenship) الذي يتميز بـ:

خاصية المواطنة الحديثة	تجليها في الصحيفة
المساواة أمام القانون	التطبيق المتساوي للقوانين (المواد 13-21)
حق الحماية	"ذمة الله واحدة"
الدفاع عن الوطن	الدفاع المشترك عن يثرب (المادة 44)
حرية الاعتقاد	"لليهود دينهم وللمسلمين دينهم"
المشاركة في التكاليف العامة	النفقة في الحرب

الفرق عن المواطنة الحديثة هو:

- الانتماء لا يزال قائمًا على القبيلة بشكل جزئي.
- المرجعية السياسية النهائية للنبي ﷺ كقائد سياسي وديني.
- عدم وجود مفهوم "الدولة" بالمعنى الحديث الوظيفي.

لكنها كانت **قفزة هائلة** عن الأنظمة القبلية السابقة، حيث كان الغريب أو الحليف في وضع أدنى بكثير.

2- إشكالية "الذمة" مقابل "المواطنة"

السؤال الذي يطرح نفسه: لماذا تطور الفقه الإسلامي لاحقًا إلى نظام "الذمة" الذي يضع غير المسلمين في وضع أدنى، بينما الصحيفة النبوية تقدم نموذجًا أكثر مساواةً؟

هناك عدة تفسيرات:

التفسير	شرحه
التفسير التاريخي	الصحيفة كانت في مرحلة ضعف المسلمين، أما أحكام الذمة فتبلورت في مرحلة القوة والتوسع الفتوحي
التفسير النصي	القرآن نزل بتدرج، وأحكام الجزية (التوبة: 29) نزلت متأخرة وقد تُنسخ أو تخصص ما قبلها
التفسير السياسي	الصحيفة كانت اتفاقًا بين أطراف متقاربة في القوة، بينما الذمة صيغت لوضع "المستأمنين" داخل الدولة الإسلامية الفاتحة

التفسير	شرحه
التفسير المقاصدي	الأصل في التعامل مع غير المسلمين هو العدل والبر (الممتحنة: 8)، وأحكام الذمة كانت استثناءً لحالات الحرب لا قاعدة عامة

موقف هذا الكتاب:

صحيفة المدينة هي **النموذج الأصلي** للعلاقة بين المسلمين وغيرهم، وهي التي يجب أن ننطلق منها في فهم العلاقة مع غير المسلمين في الدولة الحديثة. أما أحكام الذمة فهي **نتاج تاريخي** لظروف التوسع الإسلامي، وليست جزءًا من الدين الثابت. وفي الدولة الحديثة، مبدأ "المواطنة المتساوية" هو الأقرب لروح الصحيفة ولمقاصد الشريعة في العدل والكرامة.

3- انهيار الاتفاق: دروس من التجربة

لا يمكن إنكار أن علاقة النبي باليهود لم تبق على ما كانت عليه في بداية الهجرة. بعد عدة سنوات، حدثت تصادمات عسكرية مع بعض القبائل اليهودية (بنو قينقاع، بنو النضير، بنو قريظة)، وتم إجلاء أو معاقبة بعضها.

ما هي الدروس المستفادة من هذا التطور؟

الدرس	الشرح
الاتفاق ليس أبديًا	أي اتفاق سياسي يمكن أن ينهار إذا انتهكت شروطه
التنوع في المواقف	ليس كل اليهود خانوا العهد؛ بعضهم ظل وفيًا (مثل قبيلة بني النجار)
الخيانة لها ثمن	من يخالف العهد ويتآمر مع أعداء الدولة في زمن الحرب يتعرض لعقوبات
لا تسويغ لتعميم الأحكام	لا يمكن الحكم على كل يهود المدينة بناءً على سلوك بعضهم

المهم أن نفهم أن تصادم النبي مع بعض القبائل اليهودية كان **سياسيًا** بالأساس (تآمرهم مع قريش في زمن الحرب)، وليس **دينيًا** (لم يُطردوا لأنهم يهود، بل لأنهم نقضوا العهد وخانوا الدولة في زمن الحرب). وهذا يتفق مع قواعد القانون الدولي الحديث التي تجرم الخيانة في زمن الحرب.

ثالثًا: مفهوم المواطنة المبكر

1- مفهوم الأمة (Ummah) كبديل عن القبيلة

كما أشرنا، كانت القفزة النوعية الكبرى في الصحيفة هي الانتقال من مفهوم **القبيلة** إلى مفهوم **الأمة**:

المادة 2" :إنهم أمة واحدة من دون الناس."

جاءت الصياغة العربية "أمة واحدة من دون الناس" لتحقيق عدة أهداف:

الهدف	الشرح
الوحدة الداخلية	جميع الموقعين على الصحيفة يشكلون كيانًا سياسيًا واحدًا
التمييز عن الخارج	"من دون الناس" تعني أن هذه الأمة لها شخصيتها المستقلة، وتختلف عن القبائل والأمم الأخرى
تجاوز التنوعات الداخلية	رغم تعدد القبائل والأديان، كلهم داخل "الأمة" الواحدة
مرجعية مشتركة	وجود إطار سياسي واحد يحكم جميع الأطراف

يقول الباحث طاهر القادري: "لأول مرة في التاريخ أعطى هذا الدستور فكرة الأمة الجغرافية التي تضم جميع الأديان والثقافات في أمة واحدة ."وهذا يعني أن مفهوم **الدولة-الأمة** (Nation-State) قد ظهر في شكله البدائي في هذه الوثيقة، قبل أن تظهر في أوروبا بقرون طويلة.

2- الحقوق والواجبات المشتركة

المواطنة تعني **الحقوق والواجبات المتبادلة** بين الفرد والدولة. الصحيفة حددت بوضوح هذه الحقوق والواجبات:

أ. الحقوق

الحق	النص الصحيفي
الحماية الأمنية	"ذمة الله واحدة، يجير عليهم أدناهم" (المادة 15)
العدالة المتساوية	"وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة" (المادة 37)

الحق	النص الصحيفي
حرية الدين	"لليهود دينهم وللمسلمين دينهم" (المادة 25)
حق الفداء	يفدون أسراهم بالمعروف (المواد 3-11)
حرمة الدم	لا يُقتل مؤمن بمؤمن (المادة 21)

ب. الواجبات

الواجب	النص الصحيفي
الدفاع المشترك	الدفاع عن يثرب ضد أي هجوم (المادة 44)
المساهمة المالية	اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين (المادة 38)
عدم التعاون مع العدو	لا يوالي مؤمن كافرًا دون مؤمن (المادة 14)
رفض الظلم	اليد على من بغى أو ابتغى فسادًا (المادة 13)
الولاء للأمة	المؤمنون بعضهم موالي بعض دون الناس (المادة 15)

3- حدود المواطنة النبوية

لا ينبغي أن نرسم صورة مثالية خالية من العيوب. المواطنة في التجربة النبوية كانت لها حدودها:

الحد	الشرح
غياب المساواة المطلقة	المرجعية السياسية العليا للنبي ﷺ وحده، ولم تكن هناك مؤسسات منتخبة
التمييز الدلالي	وثيقة "المؤمنين" (المهاجرين والأنصار) منفصلة عن وثيقة اليهود، مما يشير إلى مستويين من الانتماء

الحد	الشرح
التبعية القبلية	لا يزال الانتماء القبلي هو الإطار الأساسي لتنظيم المجتمع، والدولة إطار ثانوي
غياب المواطنة الفردية	المواطنة كانت جماعية (قبلية) وليست فردية، فكل فرد يمثله قبيلته

لكن هذا لا ينتقص من الإنجاز الحضاري. فحتى القرن العشرين، لم تكن "المواطنة الفردية" كاملة في أوروبا نفسها.

رابعًا: إدارة الاختلاف

1- آليات حل النزاعات

واحدة من أبرز مزايا الصحيفة هي وضعها **آليات واضحة لحل النزاعات**، مما يمنع انزلاق المجتمع إلى الفوضى والفتنة:

المادة 23 ":وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله وإلى محمد ﷺ."

هذه المادة تؤسس لـ:

1. **مرجعية عليا** (الله ورسوله) تُحل بها النزاعات.
2. **إلزامية القرار** :بعد الرجوع إلى المرجعية، يصبح القرار ملزمًا لجميع الأطراف.
3. **منع الاجتهاد الفردي** الذي قد يؤدي إلى التمزق.

في الممارسة العملية، كان النبي ﷺ:

- يشكل لجانًا للتحقيق في النزاعات الكبرى.
- يعين قضاة (مثل علي بن أبي طالب في اليمن، ومعاذ بن جبل).
- يُلزم الجميع بالقرار، حتى لو كان ضد أقاربه أو أصحابه.

2- آلية المعارضة والمقاومة الجماعية

وهناك جانب آخر مذهل في الصحيفة :**حق المجتمع في مقاومة الظلم**، حتى لو كان الظالم من داخل النظام:

المادة 13 ":وإن المؤمنين المتقين هم على من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثمًا أو عدوانًا أو فسادًا بين المؤمنين، وإن أيديهم عليه جميعًا، ولو كان ولد أحدهم."

ما معنى هذه المادة؟

- أي شخص (حتى لو كان ابن أحد القادة) يقوم بالبغي أو الظلم أو الفساد، يجب أن تُرفع ضده الأيدي جميعًا.
- لا حصانة لأحد، حتى لو كان من أسرة الحاكم.
- الضمير الجمعي للأمة هو الرقيب على الحكام.

هذا المبدأ نادر جدًا في النظم السياسية القديمة، حيث كان الحكام غالبًا فوق القانون. وهو أساس ما نسميه اليوم **المساءلة** و**محاسبة من في السلطة**.

3- التعايش مع الاختلاف الديني

الموقف من الاختلاف الديني في الصحيفة يقوم على مبدأين متوازنين:

1. **الاعتراف بالآخر**:
    - اليهود "أمة مع المؤمنين."
    - حرية دينية كاملة لكل طرف.
    - عدم التدخل في شؤون الآخرين الدينية.
2. **الولاء السياسي الواحد**:
    - جميع الأطراف تلتزم بالدفاع عن الدولة.
    - جميع الأطراف تلتزم بالقوانين المشتركة.
    - المرجعية السياسية واحدة (النبي ﷺ كمفوض من الجميع).

هذا هو نموذج **الدولة المدنية ذات التعددية الدينية**، وليس "الدولة الدينية" التي تفرض دينًا واحدًا على الجميع.

4- دروس في إدارة الاختلاف

ما الذي يمكن أن نتعلمه من التجربة النبوية في إدارة الاختلاف؟

الدرس	التطبيق في عصرنا
الاعتراف بالآخر	الاعتراف بالتنوع الديني والثقافي في المجتمع ليس تهديدًا، بل فرصة
القوانين المشتركة	الجميع يخضع لنفس القوانين، دون تمييز ديني أو عرقي
المرجعية العليا	وجود جهة مستقلة لحل النزاعات (دستور، قضاء مستقل)
المساءلة الجماعية	المجتمع يراقب الحكام ويقاوم الظلم
الجمع بين الوحدة والتنوع	وحدة سياسية في إطار تنوع ديني وثقافي

خامساً: قضايا للنقاش: هل أسس النبي دولة دينية؟

1- " دولة دينية" أم "دولة مدنية ذات مرجعية دينية"؟

هذا هو السؤال الأكثر إثارة للجدل في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر. دعونا نعرض الأطروحات المختلفة:

أ. أطروحة "الدولة الدينية"

يرى أصحاب هذه الأطروحة (خاصة في التيار الإسلامي الكلاسيكي) أن النبي أسس دولة دينية، حيث:

- المرجعية العليا لله ورسوله.
- الشريعة هي المصدر الرئيسي للتشريع.
- الحاكم هو "خليفة الله" (أو خليفة رسول الله).
- غير المسلمين لهم وضع "الذمة" وليس المواطنة الكاملة.

ب. أطروحة "الدولة المدنية"

يرى أصحاب هذه الأطروحة (مثل علي عبد الرازق، وبعض الحداثيين الإسلاميين) أن النبي أسس دولة مدنية:

- الصحيفة عقد سياسي بشري، وليس وثيقة دينية.
- النبي كان حاكمًا مدنيًا منتخبًا (بيعة)، وليس حاكمًا دينيًا بالوراثة.
- اليهود كانوا مواطنين كاملي الحقوق (أمة مع المؤمنين).
- المرجعية للدستور (الصحيفة) وليس لرجال الدين.

ج. أطروحة "الدولة ذات المرجعية الأخلاقية"

وهو موقف هذا الكتاب:

- **ليست دولة دينية** بالمعنى الثيوقراطي (حكم رجال الدين باسم الله).
- **وليست دولة علمانية** بالمعنى الذي يفصل الدين تمامًا عن السياسة (لأن المرجعية الأخلاقية إسلامية).
- **بل هي دولة مدنية**، تقوم على العقد والمواطنة، ولكن **بقيم مستمدة من الإسلام** (العدل، الشورى، الحرية، الكرامة).

2- تحليل النموذج النبوي من زاوية مقاصدية

يمكننا استخدام **النقد المقاصدي** لتحليل النموذج النبوي وتحديد ما هو ثابت وما هو متغير:

العنصر	ثابت/متغير	الشرح
العدل	ثابت	لا يمكن لأي نظام حكم إسلامي أن يتخلى عن العدل
الشورى	ثابت	كأساس لاتخاذ القرارات الجماعية
المواطنة	ثابت	كإطار للعلاقة بين أفراد المجتمع
التعددية	ثابت	الاعتراف بالآخر وحريته الدينية
شكل المؤسسات	متغير	المجالس، الانتخابات، القضاء، كلها قابلة للتطوير
آلية اختيار الحاكم	متغير	البيعة قد تكون انتخابات، أو أي آلية ديمقراطية حديثة
علاقة الحاكم بالقضاء		استقلال القضاء مبدأ ثابت، لكن آلياته متغيرة

3- الفرق بين الرسالة والسلطة: المفهوم الجوهري

واحدة من أهم الأفكار التي نطرحها في هذا الكتاب هي التمييز بين:

- **الرسالة** : **(Message)** وهي الإسلام كدين وقيم وأخلاق ومقاصد.
- **السلطة** : **(Power)** وهي الأداة البشرية لتنظيم المجتمع وإدارة الدولة.

النبي محمد كان:

- رسولاً (يحمل الرسالة الإلهية).
- وقائدًا سياسيًا (يمارس السلطة بشراكة مع المجتمع).

أما المسلمون العاديون (وهم 99.9% من البشر) فهم:

- يحملون الرسالة (الإيمان بالقيم الإسلامية).
- ولكنهم ليسوا رسلاً، ولا يملكون اتصالاً مباشرًا بالوحي.

هذا التمييز له آثار جذرية:

إذا كان الحاكم...	فإنه...
نبيًا (معصوم، يوحي إليه)	يمكنه أن يدعي عصمة سياسية، وأن أحكامه ملزمة بشكل مطلق
غير نبي (كل البشر)	لا عصمة له، وأحكامه قابلة للنقد والتغيير، والطاعة له مشروطة بعدمه معصية الله

الاستنتاج المحوري :النبي محمد ﷺ كان آخر الأنبياء، فلا نبي بعده. لذلك، **لا يمكن لأي حاكم مسلم أن يدعي ما كان يدعيه النبي** من سلطة دينية خاصة. كل البشر قابلون للخطأ، وكل الأنظمة السياسية قابلة للنقد والتغيير.

هذا هو **أهم دروس التجربة النبوية** التي يجب أن ننتبه لها.

خاتمة الفصل: من النموذج النبوي إلى الدولة الحديثة

بعد استعراضنا للدولة في التجربة النبوية من خلال صحيفة المدينة، نصل إلى الاستنتاجات التالية:

أولاً: التجربة النبوية كانت فريدة وغير قابلة للتكرار الحرفي

- النبي جمع بين الرسالة والسلطة، وهذا لا يمكن أن يتكرر بعد وفاته.
- وجود نبي في رأس الدولة يضفي شرعية خاصة لا يمكن لأي حاكم بشري أن يدعيها.

ثانيًا: القيم المؤسسة في التجربة النبوية هي الباقية، وليس النماذج المؤسسية

- العقد والتعاقد (بدلاً من الغلبة).
- المواطنة المتساوية (بدلاً من الذمة).
- التعددية الدينية (بدلاً من الإكراه).
- المساءلة والمقاومة الجماعية للظلم.
- الشورى كآلية أساسية لصنع القرار.

ثالثًا: صحيفة المدينة ليست "دستورًا" بالمعنى الحديث، لكنها تحتوي على مبادئ دستورية

- سيادة القانون.
- الفصل بين السلطات (نسبيًا: النبي قائد، القضاة مستقلون نسبيًا).
- الحقوق والواجبات المتبادلة.
- آلية لتعديل النزاعات.

رابعًا: الدولة في التجربة النبوية كانت دولة "مدنية ذات مرجعية دينية"

- ليست ثيوقراطية (حكم رجال الدين).
- وليست علمانية (فصل تام بين الدين والدولة).
- بل هي دولة تقوم على القيم الإسلامية، لكنها تُدار بمؤسسات بشرية قابلة للتطوير.

خامسًا: التطبيق المعاصر لا يكون بتقليد النموذج النبوي حرفيًا، بل بتحقيق مقاصده

- العدل بدلاً من الظلم.
- الحرية بدلاً من الاستبداد.

- المواطنة بدلاً من التمييز.
- التعددية بدلاً من الإقصاء.
- المساءلة بدلاً من تقديس الحاكم.

يقول أحد الباحثين" :إن صحيفة المدينة هي التجسيد العملي للقيم القرآنية في شكل تعاقد سياسي مكتوب. وهذا العهد هو الأساس الذي يمكننا الانطلاق منه لتأسيس الدولة المدنية الحديثة ذات المرجعية الإسلامية. لكننا نحتاج إلى إعمال العقل والاجتهاد لترجمة هذه المبادئ إلى مؤسسات تتناسب مع عصرنا، وليس تقليد الحرف الذي عفى عليه الزمن."

الفصل الخامس مكرر: الخلفاء الراشدون ـــ نموذج انتقالي غير مكتمل

تمهيد: بين النبوة والملك

بعد أن استعرضنا في الفصل السابق التجربة النبوية في المدينة المنورة، ننتقل الآن إلى المرحلة التي تليها مباشرة :**عصر الخلفاء الراشدين** (11-41 هـ / 632-661 م). هذه المرحلة هي الأكثر إثارة للجدل في الفكر السياسي الإسلامي، فهي تمثل:

1. **محاولة لتطبيق القيم النبوية** في غياب النبوة والوحي.
2. **نموذجًا انتقاليًا** بين الحكم النبوي الفريد والحكم الملكي الوراثي.
3. **تجربة سياسية بشرية** نجحت في بعض جوانبها وأخفقت في جوانب أخرى.

الفكرة المركزية لهذا الفصل:

الخلافة الراشدة كانت **حالة استثنائية** لا يمكن تكرارها حرفيًا، لكنها تقدم **مبادئ حاكمة** (الشورى، العدالة، المساءلة، البيعة) يمكن تنزيلها في أي عصر. كانت **نموذجًا انتقاليًا غير مكتمل،** اجتهد فيه الخلفاء في ظروف استثنائية، وأصابوا في بعض الاجتهادات وأخطأوا في أخرى، وانتهى بتحول إلى الملك العضوض.

محاور هذا الفصل:

1. خلافة أبي بكر: نموذج البيعة والتوافق.
2. خلافة عمر: المؤسسات والشورى المحاسبية.
3. خلافة عثمان: بدايات التسلط وفتنة الأقارب.
4. خلافة علي: الفتنة الكبرى وانكسار الضمير السياسي.
5. الحسن بن علي: عام الجماعة ونهاية الخلافة الراشدة.

أولاً: خلافة أبي بكر ـــ نموذج البيعة والتوافق

1- السقيفة: حدث سياسي لا عقدي

كانت بيعة أبي بكر في **سقيفة بني ساعدة** أول أزمة سياسية تواجه الأمة بعد وفاة النبي ﷺ. اجتمع الأنصار ليبايعوا سعد بن عبادة، فهرع إليهم أبو بكر وعمر وأبو عبيدة، وانتهى الأمر ببيعة أبي بكر.

دلالات السقيفة:

- **غياب النص الإلهي** :لم يحدد النبي شكلاً محددًا لاختيار الخليفة من بعده.
- **الاجتهاد البشري** :تم الاختيار بالحوار والتنافس السياسي الطبيعي.

- **البيعة كأساس للشرعية** :شرعية الحكم أتت من بيعة الأمة، وليس من نص مقدس.

هذا يعني أن **نظام الحكم في الإسلام لم يُقدس**، بل ترك للمسلمين الاجتهاد في شكله وآلياته بما يتناسب مع ظروفهم.

2- منهج أبي بكر في الحكم

تميزت خلافة أبي بكر (سنتان و3 أشهر) بعدة خصائص:

الخاصية	التجسيد
الاستمرارية مع النموذج النبوي	لم يُحدث تغييرًا جوهريًا في مؤسسات الدولة
الشورى	كان يستشير كبار الصحابة في القضايا الكبرى
المساءلة	كان يُسأل عن أفعاله، ويعلنها للناس
التواضع	قال عند توليه: "أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم"
الحسم في الردة	قاتل مانعي الزكاة، وحافظ على وحدة الدولة

يقول المستشرق و. مونتغمري واط: "كان أبو بكر الرجل المناسب في الوقت المناسب، فقد جمع بين الحكمة والحسم، وبين التواضع والقوة.(Watt, *Muhammad at Medina*, p. 150) "

ثانياً: خلافة عمر — المؤسسات والشورى المحاسبية

1- التأسيس المؤسسي

عمر بن الخطاب (13-23 هـ / 634-644 م) هو المؤسس الحقيقي للدولة الإسلامية كدولة إمبراطورية. في عهده:

- فُتحت العراق والشام ومصر وفارس.
- دُوِّنت الدواوين (ديوان الجند، ديوان الخراج، ديوان الرسائل).
- وُضع التقويم الهجري.
- نُظِّم بيت المال.

لكن الإنجاز الأهم هو **تطوير آليات الشورى والمحاسبة.**

2- تطبيقات الشورى في عهد عمر

كان عمر يطبق الشورى في قضايا كبرى وصغرى، ويصر على مشاركة أهل الرأي:

أ. الشورى في بدء التاريخ الهجري

جاء عن ميمون بن مهران أنه قال: دُفع إلى عمر صكّ محلّة في شعبان، فقال: شعبان هذا الذي مضى أو الذي هو آتٍ أو الذي نحن فيه؟ ثم جمع أصحاب رسول الله فقال لهم: ضعوا للناس شيئًا يعرفونه.

فاجتمع رأيهم على التأريخ بهجرة النبي ﷺ، فكان التقويم الهجري.

الدرس :الشورى في قضية إدارية كبرى، مع الاستفادة من تجارب الأمم الأخرى.

ب. الشورى في لقب "أمير المؤمنين"

لما توفي أبو بكر وكان يُدعى "خليفة رسول الله"، قالوا: من جاء بعد عمر يُقال له "خليفة خليفة خليفة رسول الله" فيطول. فتشاوروا، فقال بعض الصحابة: نحن المؤمنون وعمر أميرنا. فدُعي عمر "أمير المؤمنين" وهو أول من سُمي بذلك.

الدرس :الاجتهاد الجماعي في إيجاد حلول عملية للمشكلات المستجدة.

ج. الشورى في اختيار الولاة

كان عمر يستشير الصحابة في اختيار الولاة. قال لأصحابه يومًا: دلوني على رجل إذا كان في القوم أميرًا فكأنه ليس بأمير، وإذا لم يكن بأمير فكأنه أمير. فأشاروا إلى الربيع بن زياد.

وكان يأمر ولاته باستشارة أهل الرأي في بلادهم، وكتب إلى أبي موسى الأشعري: "بلغني أنك تأذن للناس جمًا غفيرًا، فإذا جاءك كتابي هذا فأذن لأهل الشرف وأهل القرآن والتقوى والدين، فإذا أخذوا مجالسهم فأذن للعامة."

د. الشورى في تدوين الدواوين

استشار عمر المسلمين في تدوين الدواوين. أشار بعضهم بما يراه، لكن الوليد بن هشام بن المغيرة قال: جئت الشام فرأيت ملوكها قد دوّنوا ديوانًا وجندوا جندًا، فدوّن ديوانًا وجند جندًا.

ويذكر بعض المؤرخين أنه كان بالمدينة بعض مرازبة الفرس، فلما رأى حيرة عمر قال له: يا أمير المؤمنين، إن للأكاسرة شيئًا يسمونه ديوانًا جميع دخلهم وخرجهم مضبوطة فيه... فتنبه عمر وقال: صفه لي، فوصفه، فدُوِّنت الدواوين.

هـ. الشورى في الحجر الصحي

خرج عمر إلى الشام، فلما بلغ سَرْغ لقيه أمراء الأجناد وأخبروه أن الوباء قد وقع بأرض الشام. فاستشار المهاجرين، ثم الأنصار، ثم مشيخة قريش. فاتفق رأيهم على الرجوع.

فقال أبو عبيدة: أ فرارًا من قدر الله؟

فقال عمر: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة! نعم، نفر من قدر الله إلى قدر الله. أرأيت لو كان لك إبل هبطت واديًا له عدوتان، إحداهما خصبة والأخرى جدبة، أليس إن رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله، وإن رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله؟

ثم جاء عبد الرحمن بن عوف فقال: إن عندي في هذا علمًا، سمعت رسول الله ﷺ يقول: "إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فرارًا منه". فحمد عمر الله وانصرف.

3- منهج المحاسبة

كان عمر شديدًا في محاسبة عماله، ولا يتأخر في عزل من ثبت تقصيره. من أمثلة محاسبته:

- **محاسبة سعد بن أبي وقاص** عندما شُكي إليه، فبعث من يُحاسبه.
- **عزل خالد بن الوليد** عن إمرة الشام مع عظيم فتوحاته، لأنه استأثر بالغنائم.
- **محاسبة عماله في الأمصار** عبر الجواسيس والتفتيش المفاجئ.

قال عمر: "والله إني لأعلم أن الرجل منكم يلي العمل فيغلق بابه ويدني حجابه ويحتجب عن الضعيف، فو الذي نفسي بيده لا يلبثون بعدي إلا قليلاً حتى يقتل بعضهم بعضًا."

4- اختيار الخليفة من بعده: الشورى المؤسساتية

عندما طُعن عمر (23 هـ)، جعل الأمر شورى في **ستة من الصحابة** هم: علي، عثمان، عبد الرحمن بن عوف، سعد بن أبي وقاص، الزبير بن العوام، طلحة بن عبيد الله.

أهمية هذا الإجراء:

- أول **نموذج مؤسسي** لاختيار الخليفة في التاريخ الإسلامي.
- وضع **آليات واضحة** لحل الخلاف: التشاور لمدة ثلاثة أيام، مع وجود مرجعية نهائية لعبد الرحمن بن عوف في حال التعادل.
- **إشراك الأنصار** في العملية (طلب من أبي طلحة الأنصاري اختيار 50 رجلاً لمراقبة الشورى).

نص الوصية العمرية:

"عليكم هؤلاء الرهط الذين قال رسول الله ﷺ: إنهم من أهل الجنة، وهم علي، وعثمان، وعبد الرحمن، وسعد، والزبير، وطلحة، فليختاروا منهم رجلاً، فإذا ولوا واليًا فأحسنوا موازرته وأعينوه."

وكتب وصيته بالتفصيل:

"إذا مت فتشاوروا ثلاثة أيام، وليصل بالناس صهيب، ولا يأتين اليوم الرابع إلا وعليكم أمير منكم... وإن اجتمع خمسة وأبى واحد فاشدخ رأسه بالسيف، وإن اتفق أربعة وأبى اثنان فاضرب رؤوسهما."

درجة الإجماع على الشورى العمرية :أجمع الصحابة على هذه الطريقة، وأجمع من بقي منهم على صحة ما تم بعد تنفيذها.

ثالثاً: خلافة عثمان ـــ بدايات التسلط وفتنة الأقارب

1- الفارق بين عهدي عثمان

استمرت خلافة **عثمان بن عفان** (23-35 هـ / 644-656 م) 12 سنة. يلاحظ المؤرخون فارقًا كبيرًا بين أول 6 سنوات وآخر 6 سنوات:

العهد الأول (6 سنوات)	العهد الثاني (6 سنوات)
استمرار على منهج عمر في الشورى	بدايات التسلط والتضييق
عزوف عن تعيين الأقارب	تعيين الأقارب في المناصب الكبرى
رضى عام من الصحابة	بداية الاعتراضات والاتهامات
استقرار سياسي	توتر واحتقان

يقول طه حسين في كتابه *الفتنة الكبرى: عثمان*" :يخيل إليّ أن المسلمين رضوا بخلافة عثمان ست سنين، ثم احتملوها أربع سنين. فلما جاوز عثمان بخلافته الأعوام العشرة جعل المسلمون يضيقون به ويستطيلون خلافته."

2- سياسة تفضيل الأقارب

من أبرز أسباب الفتنة في عهد عثمان :**تعيين أقاربه من بني أمية في الولايات الكبرى**:

الوالي	القرابة	الإقليم
معاوية بن أبي سفيان	قريب	الشام (استمرار من عهد عمر)
الوليد بن عقبة	أخوه لأمه	الكوفة
سعيد بن العاص	قريب	الكوفة (بعد عزل الوليد)
عبد الله بن عامر	قريب	البصرة
عبد الله بن سعد بن أبي سرح	أخوه من الرضاعة	مصر

يقول طه حسين موثقًا هذه السياسة:

"عثمان قد ولى الوليد وسعيدًا على الكوفة بعد أن عزل سعدًا، وولى عبد الله بن عامر على البصرة بعد أن عزل أبا موسى، وجمع الشام كلها لمعاوية، وبسط سلطانه عليها إلى أبعد حد ممكن بعد أن كانت الشام ولايات تشارك في إدارتها قريش وغيرها من أحياء العرب، وولى عبد الله بن أبي سرح مصر بعد أن عزل عنها عمرو بن العاص، وكل هؤلاء الولاة من ذوي قرابة عثمان."

3- أسباب الاعتراض على عثمان

تلخصت أسباب اعتراض المعارضين في:

1. **تفضيل الأقارب** على غيرهم من الصحابة الأكفاء.
2. **إقطاع الأموال** للأقارب دون وجه حق.
3. **التضييق على بعض الصحابة** (كأبو ذر الغفاري الذي نُفي إلى الربذة).
4. **الاستئثار بالأرض** المفتوحة.

يقول طه حسين: **"**فهذه أقطار واسعة من الأرض تفتح عليهم، وهذه الأموال لا تحصى تجبى لهم من هذه الأقطار، فأي غرابة في أن يتنافسوا في إدارة هذه الأقطار المفتوحة، والانتفاع بهذه الأموال المجموعة؟"

4- دور عبد الله بن سبأ

يذكر المصادر التاريخية أن **عبد الله بن سبأ** (شخصية يهودية الأصل اختلف في حقيقتها) كان له دور كبير في التحريض ضد عثمان، حيث:

- جاب الأمصار ينشر الفتنة ويحرض على الخليفة.
- أرسل رسائل مزورة منسوبة لعثمان تأمر بقتل المعارضين.
- قاد جموع الثوار من مصر والكوفة والبصرة إلى المدينة.

5- حصار عثمان ومقتله

حاصر الثوار دار عثمان في المدينة **40 يومًا**، ومنعوا عنه الماء. ورغم قدرته على قتالهم، رفض عثمان إراقة الدماء، وقال: **"**والله لا أُحلّ أحدًا قاتل عني."

في 18 ذي الحجة 35 هـ، اقتحم الثوار الدار وقتلوه .يُروى أنه كان يتلو قوله تعالى**"** :**فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ "**عندما سالت قطرات دمه على المصحف.

يقول طه حسين: **"**الشيء الذي لا يمكن أن يتعرض للشك هو أن المسلمين قد اختلفوا على عثمان، وأن هذا الاختلاف قد انتهى إلى ثورة قتل فيها عثمان، وأن هذه الثورة قد فرّقت المسلمين تفريقًا لم يجتمعوا بعده إلى الآن."

رابعاً: خلافة علي : الفتنة الكبرى وانكسار الضمير السياسي

1- البيعة والخلاف

بعد مقتل عثمان، بايع المسلمون **علي بن أبي طالب** (35-40 هـ / 656-661 م) بالخلافة. لكن البيعة لم تكن إجماعية:

- **طلحة والزبير** بايعا ثم تراجعا مطالبين بالقصاص من قتلة عثمان أولاً.
- **عائشة** كانت تطالب أيضًا بالقصاص قبل البيعة.
- **معاوية بن أبي سفيان** رفض البيعة، وطالب بتسليم قتلة عثمان.

2- معركة الجمل (36 هـ / 656 م)

وقعت معركة الجمل بين علي وبين طلحة والزبير وعائشة. انتهت بمقتل طلحة والزبير، وأسر عائشة ثم إكرامها وإعادتها إلى المدينة.

أهمية المعركة:

- أول مواجهة مسلحة بين كبار الصحابة.
- فتحت الباب أمام مزيد من الانقسام والفتن.

3- معركة صفين والتحكيم (37 هـ / 657 م)

توجه علي إلى الشام لمواجهة معاوية. وقعت معركة صفين، وكاد جيش علي أن ينتصر لولا أن رفع جيش معاوية المصاحف على الرماح طلبًا للتحكيم.

نتائج التحكيم:

- انقسام صفوف علي: فريق قبله (كأبي موسى الأشعري) وفريق رفضه (الخوارج).
- خروج الخوارج على علي، واتهامه بقبول التحكيم بأنه "حكم البشر" في دين الله.
- اغتيال علي على يد الخارجي عبد الرحمن بن ملجم في 40 هـ.

خامساً: الحسن بن علي ــــ عام الجماعة ونهاية الخلافة الراشدة

1- خلافة الحسن

بعد اغتيال علي، بايع أهل العراق ابنه **الحسن بن علي** بالخلافة (40 هـ). لكن الحسن لم يرغب في استمرار الحرب مع معاوية، فآثر الصلح حقنًا للدماء.

2- صلح الحسن مع معاوية (41 هـ 661 / م)

تم الصلح بين الحسن ومعاوية، ونزل الحسن عن الخلافة لمعاوية، بشروط:

الشرط	المضمون
العمل بكتاب الله وسنة نبيه	الالتزام بالقيم الإسلامية
الأمان العام	العفو للجميع عما أصابوا من الدماء
الشورى من بعده	الأمر شورى بين المسلمين بعد معاوية

هذا الصلح جعل الحسن بن علي **خامس الخلفاء الراشدين** في نظر جمهور أهل السنة، لأنه أكمل **30 سنة** من وفاة النبي ﷺ (كما ورد في حديث "خلافة النبوة ثلاثون سنة").

3- عام الجماعة

سُمي عام 41 هـ بـ"عام الجماعة" لأن الأمة اجتمعت فيه على إمام واحد بعد الفرقة.

يقول ابن كثير: "إنما كملت الثلاثون بخلافة الحسن بن علي، فإنه نزل عن الخلافة لمعاوية في ربيع الأول من سنة إحدى وأربعين، وذلك كمال ثلاثين سنة من موت رسول الله ﷺ."

ويعلق ابن حزم على بيعة الصحابة لمعاوية:

"فبويع الحسن ثم سلم الأمر إلى معاوية، وفي بقايا الصحابة من هو أفضل منهما بلا خلاف... وكلهم أولهم عن آخرهم بايع معاوية، ورأى إمامته."

4- التحول إلى الملك

مع مبايعة معاوية، تحول نظام الحكم من **الخلافة الشورية** إلى **الملك الوراثي**، حيث بايع معاوية لابنه يزيد بالخلافة من بعده، منهيًا بذلك عصر الخلافة الراشدة على منهاج النبوة.

يقول ابن خلدون: "تحولت الخلافة إلى ملك عضوض، وفقدت شروطها الشرعية، لكن الأمة اضطرت إلى قبولها درءًا للفتنة."

خاتمة الفصل: دروس وعبر من التجربة الراشدة

ما يمكن الاقتداء به من الخلفاء الراشدين

المبدأ	التجسيد في عصر الراشدين	قابليته للتطبيق اليوم
الشورى المؤسساتية	نظام عمر في اختيار الخليفة	الانتخابات الحرة كآلية معاصرة للشورى

المبدأ	التجسيد في عصر الراشدين	قابليته للتطبيق اليوم
المساءلة والمحاسبة	محاسبة عمر للولاة وعزل المقصرين	المحاسبة البرلمانية والرقابة الشعبية
البيعة كعقد	مبايعة الأمة للحاكم بموافقته	الانتخابات كشكل حديث للبيعة
العدالة الاجتماعية	نظام العطاء وبيت المال	الضرائب العادلة والدعم الاجتماعي
حرية الاعتقاد	أمان أهل الذمة واحترام عقائدهم	المواطنة المتساوية

ما يجب تجاوزه من التجربة الراشدة

الإشكال	الظهور في عصر الراشدين	البديل المعاصر
غياب المؤسسات الدستورية	الاعتماد على شخص الخليفة	دستور مكتوب وفصل السلطات
الفتن الداخلية	حرب الجمل وصفين والتحكيم	آليات سياسية لحل النزاعات
تعيين الأقارب	سياسة عثمان في تفضيل بني أمية	تكافؤ الفرص والكفاءة
غياب التداول السلمي	انتهاء الخلافة بالحرب والصلح	انتخابات دورية وانتقال سلمي للسلطة
الاستبداد الناشئ	انقلاب معاوية على الشورى	رقابة قضائية وشعبية على الحاكم

الخلاصة :الخلافة الراشدة كانت نموذجًا سياسيًا عظيمًا في سياقها التاريخي، لكنها ليست "دستورًا إلهيًا" يجب تقليده حرفيًا. يمكننا استلهام مبادئها (الشورى، العدالة، المساءلة) وتطبيقها بأدوات عصرنا (الديمقراطية، الانتخابات، حقوق الإنسان). أما أساليبها التفصيلية، فهي نتاج زمانها، ولنا أن نجتهد بما يناسب زماننا.

الفصل السادس: من النبوة إلى الملك السياسي

تمهيد: لحظة التحول الكبرى

بعد أن استعرضنا في الفصل السابق (الخامس والخامس مكرر) التجربة النبوية ونموذج الخلفاء الراشدين، نصل الآن إلى **نقطة التحول الكبرى** في التاريخ السياسي الإسلامي: الانتقال من "الخلافة على منهاج النبوة" إلى "الملك العضْوض."

هذا التحول ليس مجرد حدث تاريخي عابر، بل هو **اللحظة المؤسسة للعقل السياسي الخائف** الذي ظل يهيمن على الفكر الإسلامي لقرون. في هذا الفصل، سنحاول فهم:

1. كيف ولماذا تحول نظام الحكم من الشورى إلى الوراثة؟
2. ما هي الآليات المعرفية والفقهية التي شرعنت هذا التحول؟
3. كيف أثّرت الفتنة الكبرى في تشكيل ثقافة سياسية خائفة؟
4. ما هو الفرق بين "الملك العادل" و"الملك الجائر" في التراث الإسلامي؟

الفكرة المركزية لهذا الفصل:

التحول من الخلافة إلى الملك لم يكن مجرد "انحراف" عن النموذج المثالي، بل كان نتاجًا لتفاعل معقد بين العوامل السياسية والاجتماعية والمعرفية. غير أن العقل السياسي الإسلامي - بدل أن يطور آليات لمقاومة هذا التحول - انتهى إلى تقديسه وتبريره، فتحول "الملك" إلى "خلافة" مقدسة، وتحول "الاستقرار" إلى ذريعة للاستبداد.

أولاً: التحول بعد وفاة النبي: من أزمة إلى أزمة

1- غياب النص وآلية الخلافة

كما أشرنا في الفصول السابقة، لم يترك النبي محمد ﷺ تعليمات واضحة بشأن نظام الحكم من بعده. هذا الغياب - الذي كان رحمة ومرونة في جوهره - تحول إلى **أزمة شرعية مزمنة** لم تحلّها الأمة حتى اليوم .

يقول المستشرق" :Ira Lapidus عندما توفي محمد عام 632، لم يترك تعليمات بشأن الخلافة، وفي غياب اتفاق حول خليفة، كانت الجماعة المسلمة - وهي خليط من عناصر متنوعة - على وشك التفكك. "

هذه "اللحظة الافتتاحية" - غياب النص - هي التي جعلت النظام السياسي الإسلامي عرضة دائمًا للصراع والتفتت. فلم تكن هناك "وصية إلهية" تحسم الأمر، بل بقي الباب مفتوحًا للاجتهادات البشرية والصراعات على السلطة.

2- سقيفة بني ساعدة: نموذج للحل المؤقت

اجتماع السقيفة كان **حلاً مؤقتًا لأزمة لحظية**، وليس "تأسيسًا لدستور دائم". ويمكن تحليل هذا الاجتماع من زوايا متعددة:

البعد	التحليل
الطابع الاستعجالي	انعقد في ظل خطر انهيار الدولة بعد وفاة النبي، فكان قرارًا سياسيًا وليس عقديًا
غياب النص	لم يُستند إلى أي نص قرآني أو نبوي يحدد من يلي الأمر
الجدل حول الشرعية	دار النقاش حول أحقية الأنصار (على أساس النصرة) أو المهاجرين (على أساس القرابة والسبق)
البيعة كأساس	الشرعية أتت من "بيعة الأمة" وليس من نص مقدس

العبرة :أن المسلمين الأوائل تصرفوا كمجتمع سياسي عادي في أزمة، ولم ينتظروا "وحيًا" ليُعلمهم بالحل. وهذا يؤكد أن الحكم في الإسلام - في جوهره - **شأن دنيوي** يُترك لاجتهاد الأمة.

3- ثلاثون سنة من الخلافة الراشدة: بين النموذج والاستثناء

استمرت الخلافة "على منهاج النبوة" ثلاثين سنة (11-41 هـ / 632-661 م) شملت كلا من:

- الخلفاء الأربعة (أبو بكر، عمر، عثمان، علي).
- خلافة الحسن بن علي (ستة أشهر قبل صلحه مع معاوية).

بعد هذه الثلاثين سنة، كما ورد في الحديث الشريف ("خلافة النبوة ثلاثون سنة، ثم تؤتي ملكًا عضوضًا")، انتهت المرحلة الراشدة وبدأت مرحلة **الملك العضْوض** .

لكن هل كانت هذه الثلاثين سنة "نموذجًا مثاليًا" خاليًا من العيوب؟

بالتأكيد لا. فقد شهدت هذه الفترة:

- اغتيال عمر بن الخطاب.
- فتنة مقتل عثمان.
- حرب الجمل وصفين والتحكيم.
- خروج الخوارج.
- اغتيال علي بن أبي طالب.

هذه الأحداث تشير إلى أن الأزمة السياسية لم تبدأ بعد انتهاء الخلافة الراشدة، بل كانت **مرافقة لها** منذ البداية. غير أن الفقهاء اللاحقين "قدسوا" هذه الفترة وجعلوها مثالاً لا يُنال، متجاهلين صراعاتها وإشكالياتها.

ثانياً: الصراع على الشرعية

1- معاوية بن أبي سفيان: مؤسس الملك الوراثي

يمثل **معاوية بن أبي سفيان** (ت 60 هـ / 680 م) شخصية محورية في هذا التحول. فهو أول من:

- حوّل الخلافة إلى **وراثية** ببيعة ابنه يزيد.
- نقل عاصمة الخلافة من المدينة إلى **دمشق** (مركز قوته القبلية).
- أدخل **طقوس الملك الفارسي والبيزنطي** إلى البلاط الإسلامي (الحرس، المقصورة، السرير، السكة باسمه).
- حوّل مؤسسة الخلافة من **شوروية** إلى **ملكية مطلقة** .

الآليات التي استخدمها معاوية لتثبيت حكمه:

الآلية	التطبيق
القوة العسكرية	اعتمد على جيش الشام المخلص له شخصيًا
الدعاية الدينية	وظف العلماء لتبرير شرعيته (كتابته للوحي، صهر النبي، فتح القسطنطينية الموعود)
الإرهاب السياسي	قمع المعارضين (كحجر بن عدي وأصحابه)
الدهاء الدبلوماسي	استمالة الخصوم بالمال والوعود، كما فعل مع الحسن بن علي
تثبيت شرعية يزيد	أخذ البيعة لابنه يزيد قبل وفاته، منهيًا بذلك مبدأ الشورى

"لقد استطاع معاوية أن يحول الخلافة من نظام شوروي إلى ملكية وراثية، ليس بقوة السلاح فقط، بل بتوظيف الدين وتقديم نفسه على أنه 'خليفة الله' و'ظل الله على الأرض. '"

2- أدوات التبرير الفقهي: من الماوردي إلى ابن جماعة

شهدت الفترة من القرن الرابع إلى الثامن الهجري (10-14 ميلادي) تطورًا كبيرًا في الفقه السياسي، حيث سعى الفقهاء إلى **تأصيل وتبرير** الملك القائم.

أ. الماوردي (ت 450 هـ / 1058 م)

كان الماوردي أول من نظّر **للخلافة كنظام فقهي متكامل** في كتابه "الأحكام السلطانية". أهم إسهاماته في تبرير الملك:

- **شرط القرشية** :جعل الخلافة حكرًا على قريش، وهذا أقصى ما يمكن أن يقدمه لبني العباس (الذين كانوا حكامًا صوريين في عصره).
- **نظرية "إمامة المفضول** :"إذا تعذر الأصلح، فيجوز نصب المفضول. هذه النظرية شرّعت عمليًا أي حكم قائم .
- **البيعة** :جعلها أساس الشرعية، لكنه أغفل الحديث عن "عزل" الحاكم الفاسد.

يقول أحد الباحثين: "لقد تجاهل الماوردي الوضع التابع للخلافة [في عصره]، وكانت روايته عن الدولة في الإسلام بعيدة كل البعد عن الظروف الفعلية التي كانت سائدة آنذاك. "

ب. نظام الملك (ت 485 هـ / 1092 م)

نظام الملك (وزير السلاجقة) كان من أوائل الذين **فصلوا بين السلطة الدينية والسلطة السياسية** نظريًا، لكنه عمليًا **وحّدها** في شخص السلطان.

نظريته (المعروفة بـ"دائرة العدل") تقوم على العلاقة العضوية بين:

- **الملك** (القوة الحامية).
- **الجيش** (أداة الملك).
- **المال** (قوام الجيش والرعية).
- **العدل** (الضامن لاستمرارية الملك).

يقول نظام الملك: "السلطان والملك ظل الله في الأرض، من أطاعه فقد أطاع الله، ومن عصاه فقد عصى الله. "

نلاحظ هنا كيف تم نقل الصفات الإلهية إلى السلطان العادي، وكيف تم **تقديس السلطة السياسية** باسم الدين.

ج. الغزالي (ت 505 هـ / 1111 م)

الغزالي هو أكثر الفقهاء تأثيرًا في ترسيخ "فقه الطاعة"، خاصة في كتابه "الاقتصاد في الاعتقاد" ومواضع متفرقة من "إحياء علوم الدين". أهم أفكاره:

- **نظرية الضرورة**" :الفسق في السلطان أهون من الفوضى". هذا المبدأ جعل الاستقرار السياسي - بأي ثمن - هو القيمة العليا.
- **حرمة الخروج على الحكام** :حتى لو كانوا فسقة أو ظلمة. لأنه - في رأيه - الخروج ينتج فتنة أعظم ضررًا .
- **إطاعة السلطان طاعة لله** :شرط ألا يأمر بمعصية، لكنه لم يقدم آلية لتحديد متى يأمر بمعصية.

يقول الغزالي في موضع آخر: "إن الدين والملك توأمان، لا قيام لأحدهما دون الآخر . "لكن هذه "الأخوّة" بين الدين والسلطة ستتحول قريبًا إلى **تبعية الدين للسلطة**.

د. ابن جماعة (ت 733 هـ / 1333 م)

ابن جماعة يمثل **ذروة فقه الطاعة** وبداية الانهيار الفكري للفقه السياسي. في كتابه "تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام" (وكذلك "تذكرة السامع والمتكلم")، يصل إلى درجة **التبشير بالاستبداد**:

- **وجوب طاعة الحاكم ولو كان ظالمًا** :بل ولو كان كافرًا (في بعض النصوص).
- **تحريم الخروج عليه مطلقًا** :بغض النظر عن درجة فسقه وظلمه.
- **جواز تولية الظالم** إذا كان في ولايته مصلحة للأمة (درءًا للشر الأكبر).

ما الفرق بين ابن جماعة ومن سبقه؟ الماوردي والغزالي كانا يكتبان في ظل خلافة **اسمية** (العباسيين) تحت حماية السلاجقة. أما ابن جماعة فكان يكتب في ظل **انهيار الخلافة العباسية** بعد سقوط بغداد (1258)، وفي ظل صراع بين أمراء المماليك والتتار. هذا "الخوف الكلي" من الفتنة هو الذي جعله يسبح في بحر من التبريرات .

3- من الخلافة إلى السلطنة: تطور المصطلحات كمرآة للتحول

يمكن تتبع التحول من خلال تطور **المصطلحات السياسية** المستخدمة:

المصطلح	دلالته الأصلية	تحوله لاحقًا
خليفة	من يخلف النبي في السياسة	أصبح لقبًا شرفيًا بلا سلطة حقيقية
أمير المؤمنين	قائد المؤمنين في الحرب والسلم	أصبح لقب الخليفة الرسمي
سلطان	الحجة والبرهان (قرآنيًا)	أصبح لقب الحاكم الفعلي صاحب القوة
ملك	كان مرفوضًا في البداية (بسبب ارتباطه بالطغاة)	أصبح هو الواقع الفعلي
ظل الله على الأرض	صفة إلهية لا تليق ببشر	أصبحت لقبًا للسلاطين والأمراء

التطور في المصطلحات يعكس التطور في المفهوم :من "خليفة" (بشر عادي يخلف نبيًا في السياسة) إلى "ظل الله على الأرض" (حاكم يمتلك صفات إلهية). هذه **أبعد ما تكون عن روح الإسلام**.

ثالثاً: الفتنة الكبرى وأثرها السياسي

1- موجز للفتنة: من مقتل عثمان إلى التحكيم (35-37 هـ)

الفتنة الكبرى هي سلسلة من الأحداث الدامية التي شهدتها الأمة بين عامي 35 و37 هـ (656-658 م):

الحدث	العام	النتيجة
مقتل عثمان	35هـ	انقسام الأمة بين مطالبين بالقصاص ومؤيدين لعلي
معركة الجمل	36هـ	مقتل طلحة والزبير، وأسر عائشة
معركة صفين	37هـ	طريق مسدود عسكريًا، اللجوء إلى التحكيم
التحكيم	37هـ	انقسام صفوف علي، وخروج الخوارج
مقتل علي	40هـ	على يد الخارجي عبد الرحمن بن ملجم

2- كيف أنتجت الفتنة "العقل السياسي الخائف"؟

الفتنة الكبرى تركت **صدمة نفسية جماعية** لدى المسلمين، أثرت على وعيهم السياسي لقرون قادمة. هذه الصدمة أنتجت "عقلاً سياسيًا خائفًا" يتميز بـ:

1. **تقديس الاستقرار مهما كان الثمن**:
   - الاستقرار أصبح قيمة عليا تعلو على العدل والحرية والشورى.
   - "درء الفتنة" أصبح مقصدًا شرعيًا يبرر أي انحراف.
2. **الخوف من الاختلاف**:
   - تم تأويل الاختلاف في الرأي على أنه "افتراق" و"تفرق" و"فتنة."
   - صار السؤال: كيف نمنع الاختلاف؟ بدلاً من: كيف نديره بسلام؟
3. **تحريم الخروج على الحاكم**:
   - خروج الخوارج على علي (بعد التحكيم) أظهر أن الخروج على الحاكم قد يؤدي إلى فوضى عارمة.
   - تم تعميم هذه التجربة وتحويلها إلى "قاعدة": الخروج على أي حاكم حرام .
4. **أسلمة الواقع القائم**:
   - أي نظام حكم قائم (مهما كان ظالمًا) يصبح "إرادة الله" و"قضاء وقدرًا."
   - الطاعة العمياء أصبحت "فريضة دينية."

"الدروس المستفادة من التاريخ الإسلامي علمت أن عدم الاستقرار الذي يولده النظام الجمهوري بين قوم غير مروضين قد يؤدي في النهاية إلى تدمير الجماعة المسلمة. ولذلك، تم التخلي بهدوء عن الرسالة السياسية الأصلية للنبي وسنة الخلفاء الراشدين، وتم اختزال المواطنين إلى مجرد رعايا، واستبدال النظام الجمهوري بملكية استبدادية. "

3- دور الدولة الأموية في ترسيخ فقه الطاعة

استفادت الدولة الأموية (661-750 م) من الفتنة لترسيخ شرعيتها وإسكات المعارضة:

الإجراء	الأثر
الدعاية الدينية	روّج الأمويون لأنفسهم كـ"خلفاء الله" و"أمراء المؤمنين"
اضطهاد المعارضة	قتل وسجن كل من تحدث ضد شرعيتهم (كحجر بن عدي وعمرو بن حمق)
دعم المذهب الجبري	شجعوا المذهب الجبري (كالمرجئة) الذي يقول إن الحاكم مهما ظلم فلا يجوز الخروج عليه، لأن "الأمر قضاء وقدر"
وضع الأحاديث	نُسبت أحاديث كثيرة إلى النبي توجب السمع والطاعة حتى لو كان الحاكم عبدًا حبشيًا

"لقد دعم الأمويون المدرسة الجبرية وشجعوا على تطورها، لأنها نشرت الرأي القائل بأن مأساة كربلاء أو أي شيء آخر حدث هناك كان في الواقع مشيئة الله وقضاءه وقدره. "

رابعاً: نشوء الاستبداد الوراثي

1- من الشورى إلى الوراثة: الآليات والسياقات

التحول من نظام الشورى (الانتخابي) إلى نظام الوراثة لم يحدث دفعة واحدة، بل تم عبر آليات متعددة:

الآلية	التطبيق التاريخي	النتيجة
الاستخلاف	استخلاف عمر لعثمان (جزئيًا)، واستخلاف معاوية ليزيد كليًا	الخليفة يفرض ابنه خلفًا له، وتتحول البيعة إلى شكلية
الغلبة العسكرية	الأمراء والسلاطين الذين استولوا على الحكم بالقوة	"من غلب بأمره فقد تمت إمامته" (عبارة فقهية شهيرة)
البيعة بالإكراه	أخذ البيعة بالقوة أو بالمال	القضاء على أي معارضة محتملة

النتيجة	التطبيق التاريخي	الآلية
نهاية أي مشاركة شعبية حقيقية	تحويل "أهل الحل والعقد" إلى دمى في يد الحاكم	**إقصاء الأمة**

يصف أحد الباحثين هذا التحول قائلاً: "بحلول القرن العاشر، كان معظم الأمراء يسمون أنفسهم 'ملكًا'، وهو لقب لم يكن يُستخدم سابقًا بسبب ارتباطه الوثني. السلطنة والإمارة كانتا نتيجة طبيعية لذلك النوع من المؤسسة الذي أصبحت عليه الخلافة - ضعيفة وعرضة للتأثير الخارجي. "

2- " الخلافة على منهاج النبوة" كأداة لتقديس الخلافة الفعلية

المفارقة الكبرى: الخلافة الفعلية (الأموية والعباسية والعثمانية) كانت **ملكًا وراثيًا**، لكن الفقهاء - مع استثناءات قليلة - تعاملوا معها على أنها **استمرار للخلافة الراشدة** .كيف تم ذلك؟

الشرح	الآلية
أصبح أي حاكم (ولو جائرًا) "خليفة" و"ولي أمر"	**توسيع مفهوم "الخليفة"**
تفسير "أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم" بأن "أولي الأمر" هم الحكام فقط	**تأويل النصوص**
تم إسقاط شروط العدالة والعلم والكفاءة من شروط صحة الخلافة	**إسقاط الشروط**
أصبحت البيعة "عقدًا لازمًا" لا يمكن نقضه حتى لو كان الإمام فاسقًا	**تقديس البيعة**

"كان الخلفاء [في العصر العباسي المتأخر] مجرد رموز دينية، تاركين الأمراء المحليين ليحكموا كمصادر حقيقية للنظام السياسي. وشعر الفقهاء بالحاجة إلى معالجة هذا التغيير وكذلك تعريف العلاقة بين الأمراء والسلاطين من جهة والإمام/الخليفة من جهة أخرى. "

3- مقارنة: الخلافة الراشدة مقابل الملك العضوض

المعيار	الخلافة الراشدة (نظريًا)	الملك العضوض (فعليًا)
آلية اختيار الحاكم	الشورى والبيعة	الوراثة أو الغلبة
مصدر الشرعية	رضا الأمة وبيعتهم	القوة والغلبة
مدة الحكم	غير محددة (قابلة للعزل)	مدى الحياة (وراثي عادة)
المساءلة	واجبة (النصيحة، الأمر بالمعروف)	غائبة أو شكلية
المشاركة الشعبية	موجودة (شورى، بيعة)	غائبة
العدالة	شرط أساسي	غير شرط (طاعة ولو ظالمًا)
الخروج على الحاكم	جائز بشروط	حرام مطلقًا

خامساً: الملك العادل والملك الجائر في التراث الإسلامي

1- الموقف من الملك في النص القرآني

من المهم هنا توضيح أن القرآن لم يرفض "الملك" كظاهرة سياسية بشكل مطلق. بل يذكر أنبياء كانوا ملوكًا (داود، سليمان، يوسف)، ويذكر "ملكة سبأ" كنموذج لحكم ملكي .

المشكلة ليست في "الملك" كشكل من أشكال الحكم، بل في:

- **كيفية تولي الملك** (بالشورى أم بالوراثة والغلبة؟).
- **مدى التزام الملك بالعدل.**
- **مدى خضوع الملك للمساءلة.**

2- فقهاء السلطان مقابل فقهاء العدل

يمكن تقسيم الفقهاء المسلمين تجاه السلطة إلى فريقين رئيسيين (مع وجود تداخلات):

أ. فقهاء السلطان (الغالبية)

- يرون أن طاعة الحاكم واجبة مطلقًا (ما لم يأمر بمعصية صريحة).
- يمنعون الخروج عليه مهما كان ظالمًا.

- يقدسون الواقع السياسي القائم.
- أمثلة: الماوردي، ابن جماعة، الغزالي (في معظم كتاباته)، المتكلمون الأشاعرة.

ب. فقهاء العدل (الأقلية)

- يشترطون العدالة في الحاكم كشرط لصحة الخلافة.
- يجيزون الخروج على الحاكم الظالم بشروط (خوفًا من فتنة أكبر).
- يقدمون النصيحة العلنية ويحاسبون الحكام.
- أمثلة: بعض المعتزلة، ابن تيمية (في جوانب)، ابن قيم الجوزية، بعض فقهاء المالكية.

يقول ابن تيمية في هذا السياق: "إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الدولة الظالمة وإن كانت مسلمة . " هذه المقولة هي **تطبيق مباشر** للمقصد القرآني في العدل كأساس للحكم.

3- " دائرة العدل" الفارسية وتبنيها إسلاميًا

واحدة من أخطر الظواهر في الفكر السياسي الإسلامي هي **تبني النموذج الفارسي للملك** (وخاصة نظرية "دائرة العدل") تحت غطاء إسلامي .

نظرية "دائرة العدل (Circle of Justice) **"**تقوم على علاقة عضوية بين أربعة عناصر :

لا ملك (سلطان) بدون جيش
←لا جيش بدون مال
←لا مال بدون رعية (فلاحين، تجار)
←لا رعية بدون عدل
←لا عدل بدون ملك (لإنفاذه)

هذه الدائرة المغلقة تقدس **الملك** بوصفه الضامن الوحيد للعدل، وتجعل من **الرعية** أداة لإنتاج المال، ومن **الجيش** أداة لقمع المعارضة.

تم تبني هذه النظرية من قبل فقهاء السلطان (خاصة نظام الملك والغزالي) كأساس للشرعية السياسية. وهذا يمثل **خروجًا كبيرًا** عن النموذج النبوي والقرآني، حيث كانت "الأمة" هي الأصل، وليس "الملك."

4- العبرة: ليس "الملك" هو المشكلة، بل "غياب المساءلة"

الخلاصة التي نخرج بها من هذا الفصل هي أن المشكلة ليست في "الملك" كشكل من أشكال الحكم، بل في:

1. **غياب المساءلة** :تحول الحاكم من "موظف عام" (خليفة، إمام) إلى "ظل الله على الأرض" لا يُسأل.
2. **تقديس الواقع** :تحول كل نظام حكم قائم إلى "إرادة إلهية" يجب قبولها.
3. **إقصاء الأمة** :تحولت الشورى من ممارسة إلى شعار، وأصبحت البيعة شكلية.
4. **توظيف الدين** :أصبحت النصوص الدينية تُستخدم لترسيخ الاستبداد، لا لمقاومته.

يقول الكواكبي في كتابه "طبائع الاستبداد": "الاستبداد هو أعظم آفات الأمة، والدين بريء منه براءة الذئب من دم ابن آدم."

خاتمة الفصل: كيف تشكل "العقل السياسي الخائف"؟

بعد هذا الاستعراض الطويل، يمكننا صياغة إجابة أوّلية عن السؤال: كيف تشكل العقل السياسي الخائف داخل الثقافة الإسلامية؟

العقل السياسي الخائف هو نتاج لتفاعل معقد بين:

1. **صدمة الفتنة الكبرى** :خوف حقيقي من تكرار سيناريو الفتنة والانهيار.
2. **الواقع السياسي القمعي** :أنظمة حكم استبدادية لا ترحم المعارضين.
3. **توظيف الفقهاء** :الذين قدموا التبريرات الشرعية للاستبداد باسم "درء الفتنة."
4. **تبني النماذج الفارسية** :التي تقدم الملك كـ"ظل الله" و"قطب الرحى."
5. **تخلي الأمة عن مسؤولياتها** :بسبب اليأس والإحباط والتركيز على "الآخرة" على حساب "الدنيا."

هذا العقل السياسي الخائف يتميز بـ:

- **تقديس الاستقرار** مهما كان الثمن.
- **الخوف من الاختلاف** وتقديس الإجماع.
- **تحريم الخروج على الحكام** وتقديس الطاعة العمياء.
- **أسلمة الواقع القائم** وتحويل كل نظام حكم إلى "إرادة إلهية."

تجاوز هذا العقل السياسي الخائف هو الهدف الأساسي من مشروعنا في نقد العقل السياسي الإسلامي. وهذا التجاوز لن يتحقق إلا بـ:

الخطوة	المطلوب
على المستوى المعرفي	تفكيك مسلمات فقه الطاعة، والعودة إلى المقاصد القرآنية
على المستوى التاريخي	نزع القداسة عن التجربة الخلافية، والتعامل معها كتجربة بشرية
على المستوى السياسي	الدعوة إلى نظام ديمقراطي يتيح التداول السلمي للسلطة
على المستوى الثقافي	تجاوز ثقافة الخوف إلى ثقافة المشاركة والمسؤولية
على المستوى الديني	التأكيد على أن طاعة الله فوق طاعة أي حاكم، وأن الظلم كفر

كلمة أخيرة :ليس المطلوب منا أن نبرئ الإسلام من الاستبداد (لأن الإسلام بريء منه)، ولا أن نتبرأ من تراثنا (لأن فيه الكثير من النقد والمقاومة). المطلوب هو أن **نتجاوز** مرحلة "العقل السياسي الخائف" إلى "العقل السياسي الناقد". وهذا هو أفق أملنا في مستقبل أفضل.

القسم الثالث: أزمة الدولة الإسلامية الحديثة

الفصل السابع: الإسلاميون وإشكالية الدولة

تمهيد: من التراث إلى الحداثة

بعد أن استعرضنا في القسمين السابقين تشكل العقل السياسي التقليدي وتحول الخلافة إلى ملك، ثم انتقلنا إلى التجربة النبوية والراشدة لنستخلص القيم المؤسسة، نصل الآن إلى العصر الحديث. هذا العصر يمثل مفترق طرق حاسمًا في العلاقة بين الإسلام والسياسة، حيث تواجه الأمة الإسلامية تحديات غير مسبوقة:

1. **انهيار الخلافة العثمانية** (1924) وفراغ السلطة على مستوى الأمة.
2. **نشأة الدولة الوطنية** ذات الحدود المصطنعة تحت الاستعمار.
3. **مواجهة الحداثة والعلمانية** كنماذج سياسية غالبة.
4. **صعود الحركات الإسلامية** كرد فعل على هذه التحديات.

الفكرة المركزية لهذا الفصل:

الحركات الإسلامية، منذ نشأتها، جعلت "الدولة" محور مشروعها السياسي، معتقدة أن إقامة "الدولة الإسلامية" هي الحل السحري لمشاكل الأمة. غير أن هذا المشروع ظل يعاني من غموض مفهومي حول "تطبيق الشريعة"، ومن اختزال للإسلام في كونه أداة للسلطة، ومن صراع داخلي حول أولويات العمل (الدعوي مقابل السياسي). هذا الفصل يحلل هذه الإشكاليات نقديًا.

محاور هذا الفصل:

1. مفهوم الحاكمية: من المودودي إلى قطب.
2. الدولة الإسلامية في أدبيات: حسن البنا، سيد قطب، أبو الأعلى المودودي، راشد الغنوشي.
3. الإسلام السياسي بين الدعوي والسياسي: التوتر المستمر.
4. نقد: غموض مفهوم "تطبيق الشريعة"، اختزال الإسلام في السلطة.

أولاً: مفهوم الحاكمية: التأصيل والتحول

1- الجذور الفكرية: أبو الأعلى المودودي

أبو الأعلى المودودي (1903-1979)هو أول من بلور مصطلح "الحاكمية" بشكل منهجي في الفكر الإسلامي الحديث. ولد في الهند البريطانية، وأسس الجماعة الإسلامية في باكستان عام 1941 .

المودودي نشأ في بيئة كانت تعاني من الانقسام بين المسلمين والهندوس، ومن هيمنة الفكر الغربي العلماني على النخب الحاكمة. في هذا السياق، طور رؤية تقول بأن الإسلام ليس مجرد دين بالمعنى الغربي، بل هو "منهج حياة كامل " (Complete Code of Life) يشمل السياسة والاقتصاد والقضاء والاجتماع .

أ. جوهر مفهوم الحاكمية عند المودودي

الحاكمية عند المودودي تعني أن **السيادة المطلقة** (Sovereignty) في التشريع والحكم هي لله وحده، وليست للشعب ولا للحاكم ولا للبرلمان. وهذا المبدأ هو الترجمة السياسية للتوحيد .

الآثار المترتبة على هذا المبدأ:

المستوى	المبدأ الحاكمي	مقابل النظم الوضعية
مصدر التشريع	الله وحده هو المشرع	الشعب أو البرلمان هو مصدر القوانين
دور الحاكم	ينفذ الشريعة ولا يشرعها	الحاكم يشرع القوانين وفق إرادة الأمة
دور الأمة	تطبق الشريعة وتحتكم إليها	الأمة هي صاحبة السيادة
المرجعية النهائية	القرآن والسنة	الدستور أو إرادة الأغلبية

المودودي كان يرى أن أي نظام لا يحكم بالشريعة هو نظام "جاهلي"، بغض النظر عن إيمان أفراده. وهذا يعني أن المجتمعات المسلمة التي لا تطبق الشريعة بشكل كامل هي مجتمعات "جاهلية معاصرة. "

ب. المودودي والخلافة

ألف المودودي كتابه الشهير **"الخلافة والملك "**للتنظير لفكرة إعادة الخلافة الإسلامية كبديل للنظام الملكي الوراثي والدولة الوطنية .الخلافة عنده ليست مجرد نظام حكم، بل هي "نيابة عن النبي في تنفيذ الشريعة."

تأثر المودودي بشكل كبير بحسن البنا، كما أثر بدوره في سيد قطب والخميني والحركات الإسلامية اللاحقة .

2- تطور المفهوم: سيد قطب و"الجاهلية المعاصرة"

سيد قطب (1906-1966)هو الذي أخذ مفهوم الحاكمية من المودودي وطوّره في سياق المصري، وحوّله إلى **سلاح فكري** في مواجهة الدولة الوطنية الناصرية. قطب أمضى سنوات في سجون عبد الناصر، وتعرض للتعذيب، وشهد إعدام قادة الإخوان عام 1954، مما جعل كتاباته تحمل طابعًا أكثر حدة وراديكالية .

أ. الحاكمية عند قطب: المعنى والمضمون

يفسر سيد قطب الحاكمية - ويصطلح عليها بـ"الحاكمية العليا" - في ضوء معاني الألوهية. يرى أن مفهوم الحاكمية معناه: نزع السلطان الذي يزاوله الكهان ومشيخة القبائل والأمراء والحكام، ورده إلى الله، السلطان على الضمائر، والسلطان على العشائر، والسلطان على واقعيات الحياة، والسلطان في المال، والسلطان في القضاء، والسلطان في الأرواح والأبدان.

قطب يوسع مفهوم الحاكمية ليشمل كل جوانب الحياة، وليس التشريع القانوني فقط:

المجال	مقتضى الحاكمية عنده
الاعتقاد	توحيد الله في الألوهية والربوبية
التصورات	تلقي التصورات عن الله وليس عن الفلسفات البشرية

المجال	مقتضى الحاكمية عنده
القيم والأخلاق	استقاء القيم من المصدر الإلهي
التشريع	تحكيم الشريعة في كل الأحوال
المعرفة	أصول المعرفة مستمدة من الوحي

يقول قطب: إن مدلول "الشريعة" في الإسلام لا ينحصر في التشريعات القانونية، ولا حتى في أصول الحكم ونظامه وأوضاعه... إن شريعة الله تعني ما شرعه الله لتنظيم الحياة البشرية... وهذا يتمثل في أصول الاعتقاد، وأصول الحكم، وأصول الأخلاق، وأصول السلوك، وأصول المعرفة أيضًا.

ب. الحاكمية والجاهلية: ثنائية حادة

أهم ما يميز فكر قطب هو **ربط الحاكمية بالجاهلية** بشكل مباشر. يرى قطب أن: إن العالم يعيش اليوم كله في جاهلية من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها، جاهلية لا تخفف منها شيئًا هذه التفسيرات المادية الهائلة... هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض، وعلى أخص خصائص الألوهية وهي الحاكمية.

الجاهلية عند قطب ليست مجرد تأخر حضاري، بل هي:

- استناد الحاكمية إلى البشر (جعل بعضهم لبعض أربابًا).
- وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين بمعزل عن منهج الله.
- الاعتداء على سلطان الله في الأرض .

والنتيجة الحادة التي يصل إليها قطب :**أي مجتمع لا يحكم بالشريعة فهو مجتمع جاهلي، حتى لو كان أفراده مسلمين ويؤدون الشعائر التعبدية .**

يقول قطب في ذلك: إن وجود هذا الدين هو وجود حاكمية الله. فإذا انتفى هذا الأصل انتفى وجود هذا الدين... لقد كانت المعركة الأولى التي خاضها الإسلام ليقرر "وجوده" هي معركة "الحاكمية" وتقرير لمن تكون... خاضها ليثبت في الضمير أن الحاكمية لله وحده لا يدعيها لنفسه مسلم، ولا يقر مدعيها على دعواه مسلم.

ج. قطب والطليعة المؤمنة

من هنا انطلق قطب إلى فكرة "**الطليعة المؤمنة** (Vanguard) "التي تقوم بمهمة التغيير. يكتب في كتابه "معالم في الطريق:" إنه لا بد من طليعة تعزم هذه العزمة، وتمضي في الطريق، تمضي في خضم الجاهلية الضاربة الأطناب، في أرجاء الأرض جميعًا، تمضي وهي تزاول نوعًا من العزلة من جانب، ونوعًا من الاتصال الآخر بالجاهلية المحيطة.

هذه الطليعة، بحسب قطب، تقوم بـ:

1. **عزل نفسها** عن المجتمع الجاهلي.
2. **إعداد نفسها** فكريًا وعقديًا.
3. **مواجهة الجاهلية** بكل أشكالها.

لقد اعتبر قطب أن كتابه "معالم في الطريق" هو "الأساس الفكري للطليعة الإسلامية"، وهو ما جعله محل انتقاد شديد من التيارات الإسلامية الأخرى التي رأت فيه دعوة إلى التكفير والعنف .

3- نقد مفهوم الحاكمية

مفهوم الحاكمية - بصيغته القطبية - واجه نقدًا واسعًا من داخل التيار الإسلامي نفسه ومن خارجه:

أ. النقد من داخل الحركة الإسلامية

1. **غموض "تطبيق الشريعة** :"إذا كانت الحاكمية تعني تطبيق الشريعة في كل شيء، فما هي "الشريعة" بالضبط؟ أهي الأحكام القطعية فقط أم تشمل الاجتهادات الفقهية المتنوعة؟ هذا الغموض جعل المفهوم قابلاً للتوظيف بطرق متعارضة .
2. **خطر التكفير** :إذا كان كل مجتمع لا يحكم بالشريعة هو "جاهلي"، فكيف نصنف المجتمعات المسلمة التي لا تطبق كل أحكام الشريعة؟ هل هي كافرة؟ هذا هو المدخل الذي استخدمته الجماعات الجهادية لتكفير الحكام والمجتمعات .
3. **إشكالية التحول من عقيدة إلى قانون** :يحول مفهوم الحاكمية التوحيد - وهو عقيدة إيمانية تتعلق بعلاقة القلب بالله - إلى منظومة قانونية تنظيمية خارجية، مما يخلط بين مستويين مختلفين .

ب. النقد من منظور سياسي

1. **إشكالية السيادة** :إذا كانت السيادة لله وحده، فمن الذي يتحدث باسم الله؟ وكيف نعرف إرادة الله في المسائل المستجدة؟ هذا يخلق إشكالية في كيفية إدارة الدولة عمليًا .
2. **نزع الصفة المدنية عن الدولة** :إذا كان الحاكم ينفذ الشريعة فقط ولا يشرعها، فإن الدولة تفقد صفة "الدولة المدنية" وتتحول إلى "دولة دينية" أو "ثيوقراطية"، وهو ما يتعارض مع التطور السياسي الحديث .
3. **غياب آلية للتغيير** :إذا كانت الشريعة ثابتة والحاكم مجرد منفذ، فأي مجال لتغيير القوانين بتغير الزمان والمكان؟

ج. خلاصة نقدية

يمكن القول إن مفهوم الحاكمية - كما طوره المودودي وقطب - كان **رد فعل مفرطًا** على التحديات الاستعمارية والعلمانية. لكنه، في سبيل مقاومة "سيادة الشعب" العلمانية، وقع في إشكالية "سيادة الله" التي يصعب ترجمتها عمليًا إلى نظام سياسي قابل للتطبيق في العصر الحديث.

ثانياً: الدولة الإسلامية في أدبيات الرواد

1- حسن البنا: الدولة كوسيلة وليس غاية

حسن البنا (1906-1949)مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، كان أكثر واقعية وتدرجًا من قطب، لكنه وضع الأسس الفكرية التي انطلق منها تلاميذه لاحقًا .

أ. مفهوم الدولة عند البنا

ينطلق البنا في رؤيته للدولة من مفهوم **شمولية الإسلام** .يرى أن الإسلام دين شامل لا يقتصر على العبادات، بل ينظم السياسة والاقتصاد والاجتماع. وبالتالي، "لا بد من قيام دولة وسلطة سياسية تطبق الدين بمفهومه الشامل. "

الدولة عند البنا هي **وسيلة وليست غاية**، لكنها وسيلة واجبة: "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. "

ب. شروط الدولة الإسلامية عند البنا

يحدد البنا شرطين للدولة كي توصف بـ"إسلامية: "

الشرط	معناه
أن يكون أعضاؤها مسلمين	أي أن القائمين على الحكم والدولة هم مسلمون ملتزمون بأحكام الإسلام
أن تطبق فيها الشريعة	أي أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الأعلى للتشريع

يؤكد البنا: إذا أهملت شرائع الدولة هذه المهمة (تطبيق الشريعة) لم تعد دولة إسلامية، وإذا رضيت الجماعة أو الأمة الإسلامية بهذا الإهمال ووافقت عليه لم تعد هي الأخرى أمة إسلامية مهما ادعت ذلك بلسانها.

ج. سمات الدولة عند البنا

السمة	مضمونها	نقدها
العالمية	حدود الوطن الإسلامي هي كل أرض فيها مسلم، والهدف النهائي هو إعادة الخلافة المفقودة	تتعارض مع واقع الدولة الوطنية القائم
القائم على العقيدة	الرابطة الأساسية هي العقيدة الإسلامية، وليس الجنس أو اللغة أو الإقليم	هذا يتجاهل واقع التعددية الدينية والوطنية
دولة دعوة	الدولة مسؤولة عن نشر الإسلام داخليًا وخارجيًا عبر الجهاد	تحوّل الدولة إلى آلة دعوية تخالف حقوق الإنسان الحديثة
وحدة السلطة	لا ازدواج بين سلطة دينية وسياسية كما في أوروبا، فلا سلطان لعلماء الدين على الحكام	هذا يخلق إشكالية: من يضمن التزام الحاكم بالشريعة إذا لم يكن هناك هيئة دينية رقابية؟

د. موقف البنا من المعارضة والتعددية

رفض البنا **التعددية الحزبية**، معتبرًا أن الإسلام دين الوحدة ولا يقر نظام الحزبية ولا يرضاه. رأى أن دور المعارضة يقتصر على تقديم النصح للحاكم، وليس المنافسة على السلطة .

النقد :هذه الرؤية تتعارض مع أي نظام ديمقراطي حديث، وتجعل الدولة عرضة للاستبداد باسم الوحدة.

هـ. موقف البنا من "الأقليات الدينية"

ينظر البنا لغير المسلمين على أنهم "أقليات دينية" ضمن الدولة الإسلامية، وليسوا مواطنين كاملي الحقوق. يرى:

- عدم أحقيتهم في تولي مناصب الولاية العامة (كرئاسة الجمهورية والحكومة).
- دفع الجزية مقابل حمايتهم، وعدم انخراطهم في الجيش .

النقد :هذا الموقف يتعارض مع مفهوم المواطنة المتساوية الذي أرساه النبي ﷺ في صحيفة المدينة.

2- سيد قطب: الدولة فريضة عقدية

كما أوضحنا سابقًا، ذهب قطب أبعد من البنا، فجعل "الحاكمية" جوهر العقيدة، وبالتالي أصبحت **الدولة التي تطبق الشريعة** ليست مجرد وسيلة، بل هي **معيار للإيمان والكفر** .

فرق جوهري بين البنا وقطب:

القضية	حسن البنا	سيد قطب
أولوية العمل	التدرج: بناء الفرد، الأسرة، المجتمع، ثم الدولة	المواجهة المباشرة مع "الجاهلية المعاصرة"
تقييم المجتمعات المسلمة	مقصرة لكنها مسلمة	جاهلية إن لم تطبق الحاكمية
الوسيلة	الدعوة والتربية بشكل أساسي	الطليعة المؤمنة، والعمل السياسي
الموقف من الحكام	نصحهم وتذكيرهم	مواجهتهم باعتبارهم "طواغيت"

لعل هذا هو السبب في أن فكر قطب أصبح **المرجعية الأساسية** للتيارات الجهادية (من الجماعة الإسلامية المصرية إلى القاعدة إلى داعش)، بينما بقي فكر البنا مرجعية للتيار الدعوي الإصلاحي.

3- أبو الأعلى المودودي: الدولة كنظام شامل

المودودي، كما أشرنا، كان أكثر منهجية وتنظيرًا من البنا وقطب. مشروعه كان **تأسيس دولة باكستان الإسلامية**، أي تحويل الدولة الوطنية القائمة (باكستان) إلى دولة إسلامية من خلال الدستور والقوانين .

أفكار المودودي الرئيسية:

المبدأ	مضمونه
حاكمية الله	السيادة لله وحده، والشعب ينفذ لا يشرع
الخلافة	نظام الحكم الإسلامي هو خلافة، لكنها خلافة شعبية (الشعب كله خلفاء عن الله)
الشورى	المجلس التشريعي (البرلمان) هو أداة للشورى، لكن التشريع مقيد بالشريعة

المبدأ	مضمونه
الجهاد	ليس فقط دفاعًا، بل أيضًا لنشر الإسلام وإزالة العوائق أمام الدعوة

المودودي أثر بشكل كبير على:

- **سيد قطب** (الذي أخذ عنه مفهوم الحاكمية والجاهلية).
- **آية الله الخميني** (الذي جعل حاكمية الله أساس الدستور الإيراني بعد الثورة).
- **الحركات الجهادية** (خاصة مفهوم الجهاد كفريضة لإقامة الدولة الإسلامية).

النقد :مشروع المودودي يواجه نفس الإشكاليات التي واجهها البنا وقطب، لكنه أضاف عنصرًا جديدًا هو **محاولة المزاوجة بين الشورى والديمقراطية** بطريقة غير واضحة المعالم.

4- راشد الغنوشي: من الدولة الإسلامية إلى الديمقراطية المسلمة

يمثّل **راشد الغنوشي** (مواليد 1941) تيارًا مختلفًا وأكثر تطورًا في الفكر السياسي الإسلامي .

أ. التحول الفكري الكبير

الغنوشي مر بتحول فكري كبير يمكن تلخيصه في مرحلتين:

المرحلة	الملامح
المرحلة الأولى: الدولة الإسلامية	تأثر كبير بالبنا وقطب والمودودي، ونظريات "تطبيق الشريعة" و"الحاكمية"
المرحلة الثانية: الديمقراطية المسلمة	تبني الديمقراطية كإطار للحكم، ورفض "الإسلام السياسي" التقليدي، والدعوة إلى "الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية"

الغنوشي يقول بصراحة: إن حركة النهضة تجاوزت تسمية "الإسلام السياسي" وعرّفت نهجها باسم **"الديمقراطية المسلمة. "**

ب. ملامح الديمقراطية المسلمة عند الغنوشي

يعتمد الغنوشي على عدة مفاهيم تأسيسية :

1. **الاستخلاف** :مفهوم قرآني يعني أن الإنسان خليفة الله في الأرض، وهو أساس المسؤولية السياسية. الاستخلاف يعني أن الأمة هي صاحبة السلطة، وليس فردًا أو طبقة أو حزبًا.
2. **الشورى** :يرى الغنوشي أن الشورى ليست مجرد استئناس برأي، بل هي **ملزمة** للحاكم. والديمقراطية في نظره هي التجسيد العملي للشورى في العصر الحديث.
3. **المواطنة** :يتبنى مفهوم المواطنة المتساوية لجميع أفراد المجتمع (مسلمين وغير مسلمين)، وينتقد مفهوم "الأقليات الدينية" الذي أرساه الفقه الكلاسيكي.

4. **أحقية غير المسلم في تولي المناصب العليا** :يخالف الغنوشي الإجماع الفقهي التقليدي في هذه النقطة، معتبرًا أن المواطنة تمنح الحق لغير المسلمين في تقلد أي منصب، بما في ذلك الرئاسة.

ج. مقارنة مع التيارات الأخرى

القضية	الغنوشي	البنا/قطب/المودودي
الديمقراطية	يرونها "آلية لتحقيق الشورى" وإطارا للحكم"	غالبًا ما يرونها "شركًا" أو "بديلاً عن الإسلام"
الدولة المدنية	يتبنونها (الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية)	يرفضونها لأنها تفصل الدين عن السياسة
حقوق الإنسان	يتبنون الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مع تأويل إسلامي	تخضع لـ"قيد الشريعة"
غير المسلمين	"مواطنون كاملو الحقوق"	"أقليات دينية" لهم حقوق محدودة
العنف السياسي	يرفض العنف ويتبنى العملية الديمقراطية السلمية	قطب فتح الباب أمام "مواجهة الطواغيت"
المشاركة في الانتخابات	مشاركة فاعلة، والوصول إلى السلطة عبر الصناديق	متحفظون (كان البنا يعتبر الأحزاب بدعة)

د. التجربة العملية: النهضة التونسية

طبقت حركة النهضة تحت قيادة الغنوشي هذه الأفكار في الواقع التونسي بعد ثورة 2011:

1. **الوصول إلى السلطة** عبر انتخابات حرة.(2011-2014)
2. **التنازل عن السلطة** لصالح حكومة تكنوقراط عند الأزمة السياسية.
3. **المشاركة في الحوار الوطني** الذي حصل على جائزة نوبل للسلام عام 2015.
4. **تبني دستور 2014** الذي لم يذكر "الشريعة" كمصدر رئيسي للتشريع، واكتفى بالإشارة إلى "الإسلام" بصفته دين الدولة.

هذه التجربة تعتبر فريدة في العالم العربي، وتقدم نموذجًا للإسلاميين الذين يتعاملون مع الديمقراطية كإطار، وليس كعدو .

لكن الغنوشي واجه انتقادات من:

- **الإسلاميين التقليديين** :الذين اتهموه بالتنازل عن "تطبيق الشريعة" والخضوع للعلمانيين.
- **العلمانيين** :الذين اتهموه بعدم الإخلاص للديمقراطية، وأنها مجرد "مرحلة انتقالية" قبل فرض الشريعة.

- **اليسار والنسويات** :الذين رأوا أن حركة النهضة لم تتبنَ بشكل كافٍ حقوق المرأة والأقليات.

هـ. نقد تجربة الغنوشي

برغم تطورها النسبي، يمكن توجيه عدة انتقادات لتجربة الغنوشي:

النقد	التوضيح
"المرجعية الإسلامية" الغامضة	إذا كانت الدولة "مدنية ذات مرجعية إسلامية"، فمن الذي يحدد هذه المرجعية؟ هل هي المحاكم؟ البرلمان؟ هيئة كبار العلماء؟ هذا غير محدد
العلاقة مع الدستور	هل الدستور هو القانون الأعلى أم الشريعة؟ في حال تعارضهما، أيهما يقدم؟
حقوق الأقليات	برغم تقدم الغنوشي في ملف المواطنة، إلا أن بعض التصريحات والمواقف تثير التساؤلات حول حماية حقوق غير المسلمين في الحالات الحدية
التوفيق بين المرجعيات	كيف يمكن التوفيق بين "سيادة الأمة" (أساس الديمقراطية) و"سيادة الله" (أساس الحاكمية)؟ هذا لا يزال إشكالية
السجن والاعتقال	اعتقال الغنوشي منذ 2023 يطرح تساؤلات حول نجاح النموذج في مواجهة الاستبداد، وما إذا كانت "الديمقراطية المسلمة" قابلة للاستمرار بدون الغنوشي

ثالثاً: الإسلام السياسي بين الدعوي والسياسي

1- الإسلام السياسي: مفهوم ومصطلح

مصطلح "الإسلام السياسي (Political Islam) "يستخدم لوصف التيارات التي ترى أن الإسلام ليس مجرد ديانة فردية، بل هو نظام سياسي واجتماعي شامل يجب أن تطبقه الدولة .

لكن داخل هذا التيار الواسع، هناك تياران رئيسيان:

التيار	الأولوية	الوسيلة	النماذج
الإسلام السياسي الدعوي	تغيير المجتمع من القاعدة، وبناء الفرد والأسرة قبل الدولة	الدعوة والتربية والتعليم	حسن البنا في مراحل مبكرة، الإخوان المسلمون في فترات
الإسلام السياسي السياسوي	الوصول إلى السلطة أولاً، لأن الدولة هي مفتاح التغيير	العمل السياسي، الضغط، الانتخابات، وأحيانًا العنف	قطب في مراحل متأخرة، الجماعات الجهادية

2- التوتر بين الدعوي والسياسي

هذا التصنيف ليس حادًا، بل هناك توتر دائم داخل الحركات الإسلامية نفسها:

السؤال الداخلي	الإجابات المحتملة
هل نشارك في الانتخابات؟	نعم (الغنوشي) / لا لأن الانتخابات نظام علماني (بعض السلفيين)
هل نتعاون مع العلمانيين؟	نعم من أجل أهداف مشتركة (الحرية والعدالة) / لا لأنهم "أعداء الإسلام"
هل نتبنى الديمقراطية؟	نعم كآلية / لا لأنها "دين جديد" بديل عن الإسلام
كيف نتعامل مع الحكام الظالمين؟	ننصحهم ونصبر / نواجههم ونطيح بهم
ما أولوية عملنا؟	الدعوة والتربية / الوصول إلى السلطة

هذا التوتر لم يُحسم بعد في الفكر الإسلامي، وهو ما يجعل الحركات الإسلامية تتراوح بين الاعتدال والتطرف حسب الظروف المحيطة.

3- التجارب العملية

التجربة	النموذج	النتيجة
الإخوان في مصر (2012-2013)	حكم سياسي دون إعداد مؤسسي كافٍ	الانقلاب العسكري وعودة الاستبداد
النهضة في تونس (2011-الحاضر)	تبنّي الديمقراطية والتوافق	النجاح النسبي ثم العودة للاستبداد (اعتقال الغنوشي)
حماس في غزة (2007-الحاضر)	حكم في ظروف حصار وحرب	البقاء رغم الصعوبات
الجماعات الجهادية (داعش، القاعدة)	العنف لإقامة "الخلافة"	فشل ذريع وتدمير للمجتمعات

رابعاً: نقد: غموض "تطبيق الشريعة" واختزال الإسلام في السلطة

1- إشكالية "تطبيق الشريعة"

"تطبيق الشريعة" هو الشعار الأساسي لجميع تيارات الإسلام السياسي. لكن هذا الشعار يعاني من **غموض جوهري**:

أ. ما هي الشريعة؟

التساؤل	الإشكالية
أهي الأحكام القطعية فقط؟	الأحكام القطعية قليلة جدًا (مثل أحكام الميراث، تحريم الربا، حد الزنا... إلخ)
أم تشمل الاجتهادات الفقهية؟	الاجتهادات الفقهية متنوعة ومتضاربة أحيانًا، فأي مذهب نختار؟

التساؤل	الإشكالية
أم هي مقاصد وأخلاق؟	هذا التعريف فضفاض جدًا، ويمكن لأي نظام أن يدعي أنه "يحقق مقاصد الشريعة"
أم هي "منهج حياة كامل"؟	هذا التعريف شامل جدًا لدرجة يصعب معه تحديد معايير واضحة للتطبيق

إن مقولة "تطبيق الشريعة" ظلت غامضة عبر التاريخ الإسلامي، وأصبحت "أيديولوجيا" تستخدم لشرعنة أنظمة الحكم المختلفة، دون وجود إجماع حول تعريف موحد للشريعة نفسها .

ب. من يطبق الشريعة؟

السيناريو	الإشكالية
الحاكم	الحاكم قد يفسر الشريعة لمصلحته (كما حدث تاريخيًا)
القضاة	القضاة يختلفون في فهمهم للنصوص، فأيهم يُعتمد؟
المجلس التشريعي	المجلس المنتخب قد يشرع قوانين، فكيف نضمن أنها "تتفق مع الشريعة"؟
هيئة عليا من العلماء	من يعين العلماء؟ وكيف نضمن أنهم يمثلون كل التوجهات؟

هذه الإشكاليات لم تحل في أي تجربة إسلامية معاصرة. فالتجارب التي حاولت "تطبيق الشريعة" (السعودية، إيران، السودان في عهد الترابي، طالبان، داعش) قدمت نماذج مختلفة ومتعارضة، مما يؤكد أن "تطبيق الشريعة" مجرد شعار.

ج. إشكاليات عملية

الإشكالية	شرحها
النصوص الظرفية	بعض النصوص الشرعية كانت مرتبطة بظروف معينة (كالرق، وضع المرأة، بعض الحدود). هل تطبق اليوم كما هي أم تُعاد صياغتها وفق المقاصد؟
النصوص المتعارضة ظاهريًا	كيف نختار بينها دون "تشريع" جديد؟

الإشكالية	شرحها
غياب التفاصيل	الشريعة تركت تفاصيل كثيرة للمجتهدين، فكيف نضمن وحدة التطبيق؟
تغير الزمان والمكان	بعض الأحكام التي كانت مناسبة للقرن السابع قد لا تكون مناسبة اليوم (مثل بعض العقوبات). هل نطبقها حرفيًا أم نبحث عن مقاصدها؟

هذا الغموض ليس عيبًا في الإسلام، بل هو **ميزة** أعطته المرونة والخلود. لكن التيار الإسلامي السياسوي يحول هذه الميزة إلى **نقطة ضعف** عندما يختزل الإسلام في "الشريعة" ويختزل "الشريعة" في مجموعة أحكام محددة، ثم يتهم المخالفين بـ"عدم تطبيق الشريعة."

2- اختزال الإسلام في السلطة

أخطر ما في "الإسلام السياسي" - بكل تياراته - هو **اختزال الإسلام في السلطة**، أي جعل الوصول إلى الحكم هو الغاية القصوى للعمل الإسلامي.

أ. مظاهر الاختزال

المظهر	شرحه	أمثلة
الدولة هدف أول	الأولوية لإقامة الدولة، ليس لبناء الإنسان	الإخوان المسلمون (في بعض الفترات)
السياسة عبادة	المشاركة السياسية تصبح فريضة دينية، والامتناع عنها إثم	بعض التيارات السلفية السياسية
تجاهل القيم الأخرى	التركيز على "تطبيق الشريعة" (الحدود والحقوق) وإهمال العدالة الاجتماعية والحرية والكرامة	التيار القطبي والجهادي
الخصم كافر	أي من يختلف مع مشروع الدولة الإسلامية فهو "كافر" أو "طاغوت"	داعش، بعض الجماعات التكفيرية

ب. أسباب الاختزال

1. **تأثر بالفقه السلطاني** الذي جعل "الخليفة" محور النظام السياسي.
2. **ردة فعل على الاستبداد والقمع**، حيث أصبح "الوصول إلى السلطة" هو الحل السحري.
3. **تأثر بالنماذج الغربية** (الدولة الوطنية والحزبية) دون نقد.

4. **غياب رؤية متكاملة** للإنسان والمجتمع تسبق الحديث عن الدولة.

ج. نقد الاختزال

يقول أحد الباحثين: إن الدولة الإسلامية من منظورهم جزء أصيل لتحقق الهوية الإسلامية، وكأن هوية المسلم ليست في عقيدته وعبادته وسلوكه بل في دولته أو خلافته الإسلامية المفقودة، فهي فردوسهم الذي يحلمون به ظنًا منهم أنها الحل السحري لمشاكلهم.

هذا الاختزال يؤدي إلى:

1. **تأجيل القضايا الجوهرية** :العدل، الحرية، الكرامة، التعليم، الصحة، مكافحة الفساد، كلها تتأجل لحين "إقامة الدولة."
2. **تسييس الدين** :الدين يُستخدم كورقة سياسية، وتستغل المشاعر الدينية لتحقيق أهداف حزبية.
3. **انشغال بالسلطة عن المجتمع** :كل الطاقة تنفق في صراعات على الحكم، ويُهمل بناء الإنسان والمؤسسات.
4. **نزع الشرعية عن أي معارضة** :كل من يختلف مع "المشروع الإسلامي" يصبح "كافرًا" أو "عميلاً."

3- نحو تجاوز الاختزال

ما نحتاج إليه هو **تجاوز نموذج "الدولة الإسلامية - "**الذي ظل حلمًا يطارد العقل الإسلامي منذ قرون - إلى نموذج **"دولة القيم الإسلامية"**، الذي يركز على:

المبدأ	بدل	نتبنى
العدل	تطبيق الحدود	نظام قضائي عادل ومستقل
الشورى	خلافة أو إمامة	ديمقراطية وتداول سلمي للسلطة
الحرية	طاعة الحاكم	حماية حقوق الإنسان والحريات العامة
المواطنة	ذمة أو أقلية	مساواة كاملة بين جميع المواطنين
الكرامة	خضوع للسلطان	احترام كرامة الإنسان
المساءلة	نصيحة فردية	مؤسسات رقابية وقضائية وشعبية

الخلاصة :الإسلام ليس نظام حكم، بل هو منظومة قيم أخلاقية وإنسانية تصلح لأن تكون إطارًا مرجعيًا لأي نظام سياسي عادل. المطلوب هو تحرير الإسلام من قيود "الدولة الإسلامية" والعودة إلى جوهره: العدل، الرحمة، الحرية، الكرامة الإنسانية، والشورى.

خاتمة الفصل: من الإسلام السياسي إلى الأخلاق السياسية

بعد استعراضنا لرؤى كبار منظري الإسلام السياسي (البنا، المودودي، قطب، الغنوشي)، ونقدنا لمفهوم الحاكمية وإشكالية تطبيق الشريعة واختزال الإسلام في السلطة، نصل إلى الاستنتاجات التالية:

أولاً: تنوع التجارب وليس نموذجًا واحدًا

ليس هناك "الإسلام السياسي" ككتلة متجانسة. هناك:

- تيار شمولي جهادي (يصل إلى التكفير والعنف).
- تيار سياسوي (يريد الوصول إلى السلطة بأي وسيلة).
- تيار إصلاحي ديمقراطي (يتبنى الديمقراطية كإطار وحقوق الإنسان كمرجع).
- تيار دعوي (يؤمن بتغيير المجتمع من القاعدة قبل السلطة).

ثانيًا: غموض "تطبيق الشريعة" يظل إشكالية كبرى

لم تنجح أي تجربة إسلامية في تقديم إجابة عملية وواضحة عن: ما هي الشريعة التي تطبق؟ ومن يطبقها؟ وكيف؟ وكيف تتغير مع تغير الزمان؟ هذا الغموض يجعل الشعار قابلاً للاستغلال من قبل الحكام والمعارضين على حد سواء.

ثالثًا: اختزال الإسلام في السلطة هو انحراف جوهري

العبرة ليست بـ"من يحكم"، بل بـ"كيف يحكم" (عدالة، شفافية، مساءلة). المسلم يمكنه أن يعيش إسلامه في أي دولة طالما تمتعت بالعدل والحرية والكرامة، وليس من الضروري أن تكون "إسلامية الاسم". التركيز على "الدولة الإسلامية" حوّل الإسلام من دين للتحرر إلى أيديولوجيا للسلطة.

رابعًا: الحاجة إلى تحول Paradigm Shift

نحن بحاجة إلى تجاوز "الإسلام السياسي" بنماذجه التقليدية إلى "أخلاق سياسية إسلامية". هذا يعني:

- الالتزام بالقيم الإسلامية (العدل، الحرية، الشورى، الكرامة، المساءلة).
- ترك حرية اختيار أشكال المؤسسات التي تحقق هذه القيم (ديمقراطية، جمهورية، ملكية دستورية... إلخ).
- الفصل بين "مرجعية القيم" و"آليات الحكم."
- تقديم المواطنة وحقوق الإنسان كإطار جامع.

خامسًا: الديمقراطية المسلمة نموذج ممكن

تجربة الغنوشي وحركة النهضة في تونس تقدم نموذجًا عمليًا (وإن كان غير مكتمل وغير مضمون الاستمرار) يمكن الاستفادة منه: إسلاميون يتبنون الديمقراطية كإطار، وينخرطون في العملية السياسية السلمية، ويقبلون التنافس والتداول على السلطة.

لكن هذا النموذج يواجه تحديات:

- مقاومة من التيارات الإسلامية التقليدية (التي ترفض الديمقراطية).
- مقاومة من الأنظمة الاستبدادية (التي تخشى أي معارضة).
- ضعف البنية المؤسسية والاعتماد المفرط على الشخصيات القيادية (مثل الغنوشي نفسه).

ختامًا :لا يزال الطريق طويلاً. الإسلام السياسي التقليدي (بنماذجه الثلاثة: الجهادي، السياسوي، الدعوي) لم ينجح في تقديم بديل عملي ومستدام للاستبداد. لكن هناك أمل في تيار جديد "ما بعد الإسلام السياسي (Post-Islamism) "يدمج بين المرجعية الإسلامية والقيم الديمقراطية وحقوق الإنسان. هذا هو التحدي الكبير.

الفصل الثامن: الدولة الوطنية والهوية

تمهيد: من الخلافة إلى الدولة الوطنية

بعد أن استعرضنا في الفصل السابع رؤى الإسلاميين لإشكالية الدولة، ننتقل الآن إلى الإطار الذي يعيش فيه المواطن العربي والإسلامي اليوم :**الدولة الوطنية** .هذا الإطار ليس نتاجًا طبيعيًا للتطور السياسي في العالم العربي، بل هو نتاج لتاريخ معقد من الاستعمار، والصراعات الداخلية، والانقلابات العسكرية، والتدخلات الخارجية.

هذا الفصل ليس مجرد سرد تاريخي، بل هو **نقد للدولة الوطنية العربية** كما تشكلت وتشوهت، وعلاقتها بالإسلام السياسي، والقومية، والليبرالية، واليسار. سنحلل أزمة الشرعية التي تعاني منها هذه الدول، ونناقش قضايا المواطنة والأقليات والمرأة والحرية الدينية كأبرز تحديات الدولة العربية الحديثة.

الفكرة المركزية لهذا الفصل:

الدولة الوطنية العربية وُلِدت مشوهة تحت وطأة الاستعمار، ثم تطورت إلى أدوات للاستبداد والقمع باسم "القومية" أو "الاشتراكية" أو "الدين". أزمتها ليست أزمة شكل، بل أزمة **شرعية** و**هوية** و**مواطنة** .وتجاوز هذه الأزمة يتطلب تفكيك البنى الاستبدادية، وبناء دولة مدنية ديمقراطية تقوم على المواطنة المتساوية، لا على التمييز الطائفي أو العرقي أو الديني.

محاور هذا الفصل:

1. نشأة الدولة الوطنية العربية: من سايكس-بيكو إلى الاستقلال.
2. أزمة الشرعية: بين القهر والتسويغ.
3. الصراع بين التيارات الفكرية: القومية، الإسلام السياسي، الليبرالية، اليسار.
4. قضايا معاصرة: المواطنة، الأقليات، المرأة، الحرية الدينية.

أولاً: نشأة الدولة الوطنية العربية: من سايكس-بيكو إلى الاستقلال

1- سايكس-بيكو: الجرح التأسيسي

لفهم أزمة الدولة العربية، لا بد من العودة إلى نقطة الانطلاق :**اتفاقية سايكس-بيكو** لعام 1916. هذه الاتفاقية السرية بين بريطانيا وفرنسا (بموافقة روسيا القيصرية) قسمت أراضي الدولة العثمانية في المشرق العربي إلى مناطق نفوذ.

تفاصيل الاتفاقية:

المنطقة	المسؤول عنها	المصير لاحقًا
المنطقة الزرقاء	فرنسا	لبنان وسوريا
المنطقة الحمراء	بريطانيا	العراق وشرق الأردن
المنطقة البنية	دولي (مع اعتراف بروسيا)	فلسطين
المنطقة أ	فرنسا (نفوذ)	الداخل السوري

المنطقة	المسؤول عنها	المصير لاحقًا
المنطقة ب	بريطانيا (نفوذ)	غرب العراق وشرق الأردن

المفارقة المذهلة: بريطانيا كانت قد وعدت العرب بالاستقلال في مراسلات حسين- مكماهون (1915-1916) إذا ثاروا ضد العثمانيين .في نفس الوقت، كانت تتفق مع فرنسا على تقسيم المنطقة! هذا "الازدواجية (duplicity) "لم تكن مجرد دبلوماسية حرب، بل كانت **خيانة مؤسِسة** للثقة بين العرب والغرب.

يقول أحد المحللين" :كانت سايكس- بيكو ليست مجرد خيانة دبلوماسية، بل كانت عملية هندسة سياسية وحشية نُفذت بغطرسة استثنائية - صممها رجال افترضوا أن لهم الحق في إعادة رسم حضارات لم يفهموها ولا أرادوا تمكينها. "

2- لماذا فشلت الحدود المرسومة؟

لم تكن المشكلة فقط أن الحدود رُسمت بمسطرة في غرف مغلقة في لندن وباريس، بل أن هذه الحدود **تجاهلت الواقع الاجتماعي والديني والعرقي** على الأرض.

الدولة	المشكلة التركيبية
العراق	ضم ثلاث ولايات عثمانية مختلفة (الموصل، بغداد، البصرة) ذات تركيبة دينية وعرقية متناقضة: شيعة في الجنوب، سنة في الوسط، كرد في الشمال
سوريا	مزج بين علويين، سنة، دروز، مسيحيين، بإرث من "سوريا الكبرى"
لبنان	نظام طائفي معقد جعل السياسة رهينة للموازنات الطائفية
الأردن	نشأ كيان عسكري بريطاني لحماية المصالح، بدون هوية تاريخية عميقة
فلسطين	الوعد المُتناقض: وعد بلفور (1917) بـ"وطن قومي للشعب اليهودي" في أرض ذات أغلبية عربية فلسطينية

نتيجة هذه الحدود الاصطناعية :دول ولدت مشوهة، واجهت منذ البداية أزمات هوية وشرعية، واستمرت هذه الأزمات في التفاقم حتى يومنا هذا.

3- الانتداب والاستعمار: بناء الدولة من أعلى

لم تمنح القوى الاستعمارية هذه الدول استقلالاً فوريًا، بل فرضت عليها **نظام الانتداب** تحت عصبة الأمم. الهدف الرسمي: تحضير هذه الدول للاستقلال. الهدف الفعلي: حماية المصالح الاستراتيجية والاقتصادية.

أبرز سمات فترة الانتداب:

1. **بناء جيش طائفي أو عرقي** :اعتمدت القوى الاستعمارية على أقليات لإدارة الجيش (العلويون في سوريا، الآشوريون والأكراد والسنة في العراق، الشركس في الأردن). هذا الجيش "العمود الفقري" للدولة كان مواليًا للحاكم وليس للأمة.

2. **إضعاف المجتمع المدني** :تم تفكيك أو إخضاع المؤسسات الدينية والمدنية التقليدية (كالنقابات، الأوقاف، المدارس الدينية) لصالح الدولة المركزية.
3. **تأخير الديمقراطية** :كانت التجارب الديمقراطية الأولى (مصر في العشرينات، سوريا والعراق في الثلاثينات) هشة وضعيفة، وسرعان ما انهارت تحت ضغط الانقلابات العسكرية.

4- ما بعد الاستقلال: من الانتداب إلى الانقلاب

مع الاستقلال (تدريجيًا من الثلاثينات إلى الستينات)، ورثت النخب المحلية دولاً مصطنعة ذات أزمات هوية، وجيوش قوية، ومجتمعات مدنية ضعيفة. كانت هذه وصفة مثالية للاستبداد.

التحولات الرئيسية بعد الاستقلال:

العقد	الحدث	النتيجة
الأربعينات	نكبة فلسطين(1948)	صدمة وجودية للعرب، وإلقاء اللوم على الأنظمة الملكية "الضعيفة"
الخمسينات	انقلابات عسكرية في سوريا (1948)، مصر (1952)، العراق(1958)	سقوط الملكيات التقليدية، وصعود "الضباط الأحرار"
الستينات	انقلابات في اليمن (1960)، السودان (1962)، ليبيا(1969)	استكمال سيطرة الجيش على السلطة في معظم الدول العربية
السبعينات فصاعدًا	ترسيخ الأنظمة "الجمهورية" الاستبدادية	تحول الجيش من أداة للدفاع إلى أداة للقمع الداخلي

يقول أحد المحللين في وصف هذه الفترة: "قام الحكام العسكريون بما يعرفونه: شنوا الحرب. بدأوا بشن حرب على المجتمع المدني بهدف تدمير كل المصادر المحتملة للسلطة والشرعية البديلة داخله. نزعوا سلاح القبائل، وأعدموا أو سجنوا أو نفَوْا أو اشتروا معظم قادتها. ثم جاء دور السلطات الدينية لإخضاعها وحرمانها من الاستقلال الذي تمتعت به لأكثر من 1000 عام. "

ثانياً: أزمة الشرعية: بين القهر والتسويغ

1- أزمة النشأة: لماذا تعاني الدولة العربية من أزمة شرعية؟

الشرعية السياسية (Legitimacy) تعني قبول الشعب بحكامه ونظامه، إما عن قناعة (رضا) أو عن قهر (خوف). الدولة العربية الحديثة واجهت **أزمة شرعية مزمنة** منذ نشأتها.

أسباب هذه الأزمة:

الشرح	السبب
لم تنشأ الدول العربية عن ثورات شعبية أو عقود اجتماعية، بل عن اتفاقيات استعمارية. المواطن لم يشارك في تأسيس دولته	**ولادة استثنائية**
لا توجد "إرادة عامة" (مفهوم روسو) تربط المواطن بدولته، بل قوانين مفروضة من أعلى	**غياب العقد الاجتماعي**
الحكم جاء عبر الانقلابات، لا عبر الانتخابات. الشرعية أتت من "القوة الغالبة" وليس من "رضى الأمة"	**الجيش مؤسسة مهيمنة**
لم تستطع الدول العربية تجاوز الانقسامات القبلية والطائفية إلى هوية وطنية جامعة	**الفشل في بناء مواطنة جامعة**
غياب الحرية والحقوق جعل العلاقة بين الحاكم والمحكوم علاقة قهر، لا علاقة عقدية	**القمع بديل عن الإقناع**

نتيجة هذه الأزمة: المواطن العربي لا يشعر بالانتماء الحقيقي لدولته. هذه **فجوة هوية** خطيرة، تجعل الأفراد يبحثون عن هويات بديلة (القبلية، الطائفية، الدينية، الإقليمية) لملء الفراغ الذي تركته الدولة الفاشلة.

2- أيديولوجيات التسويغ: القومية والاشتراكية والإسلام

عندما فشلت الدولة العربية في بناء شرعيتها على أساس "المواطنة" و"العقد الاجتماعي"، لجأت إلى **أيديولوجيات تسويغية** (كاذبة غالبًا) لتبرير سلطتها:

استخدامها من قبل الأنظمة	جوهرها	الأيديولوجيا
استخدمها عبد الناصر والبعثيون لتوحيد الشعب خلف "الزعيم"، وتحويل الانتباه عن القمع الداخلي إلى "العدو الخارجي" (إسرائيل، الإمبريالية)	وحدة العرب عبر حدود سايكس-بيكو	**القومية العربية**
استخدمها "الضباط الأحرار" لتبرير سيطرة الدولة على الاقتصاد، وتفكيك البرجوازية المستقلة، وخلق طبقة وسطى موالية	العدالة الاجتماعية، تأميم الثروة	**الاشتراكية**
استخدمته الأنظمة (السعودية والسودان) بديل عن القومية الفاشلة، لكنه أيضًا تحول إلى أداة لقمع المعارضين (اتهامهم بـ"الإلحاد" أو "الكفر")	تطبيق الشريعة، الهوية الإسلامية	**الإسلام**

هذه الأيديولوجيات لم تكن **خيارات حرة** من قبل الشعوب، بل كانت **أدوات للسيطرة** .عندما فشل "حلم القومية العربية" في تحقيق الوحدة أو الانتصار على إسرائيل، انهارت شرعية الأنظمة التي بنت نفسها عليها.

3- النتيجة: الدولة الأبوية - القمعية

يمكننا وصف الدولة العربية الناتجة بأنها **دولة أبوية قمعية** (Patriarchal-Authoritarian State). سماتها:

1. **الزعيم الأب** :الحاكم يُقدس "أبو الأمة"، "رمز الوحدة"، "حامي المقدسات". أي نقد له هو "طعن في الأمة" و"خيانة."
2. **غياب المؤسسات** :كل شيء يُحل عبر "الإرادة العليا" للزعيم. القضاء غير مستقل، والبرلمان "تطبيل" (مصادقة على القرارات)، والأحزاب تابعة للحكم.
3. **القمع أسلوب حكم** :الشرطة، المخابرات، الجيش ليست لحماية الوطن، بل لحماية النظام. السجون السياسية، التعذيب، المحاكمات العسكرية، "الاختفاء القسري" كلها أدوات يومية.
4. **التبعية للخارج** :هذه الأنظمة تستمر عبر تحالفات مع قوى خارجية (أمريكا، روسيا، إيران، إسرائيل أحيانًا) تمدها بالمال والسلاح والحماية السياسية، مقابل التبعية وخدمة مصالحها.

يقول أحد المحللين" :لقد استبدلت الأنظمة مفهوم 'الأمة' بـ'المواطنة' الضيقة، ثم اختزلت 'المواطنة' في الولاء للنظام الحاكم. هذا الواقع جعل كل كيان عربي مشغولاً بحماية نفسه من جيرانه أكثر من اهتمامه بحماية الأمن القومي العربي الشامل. "

ثالثاً: الصراع بين التيارات الفكرية: القومية، الإسلام السياسي، الليبرالية، اليسار

على مدار القرن العشرين، تصارعت أربع تيارات فكرية كبرى في العالم العربي لتقديم "المشروع" الذي ينهض بالأمة ويحل أزمتها:

1- القومية العربية (الناصرية والبعث)

الجوهر :الأمة العربية وحدة واحدة، تمتد من المحيط إلى الخليج، تجمعها اللغة والتاريخ والمصير المشترك.

المنظرون :جمال عبد الناصر (مصر)، ميشيل عفلق وصلاح البيطار (البعث)، القوميون العرب.

الصعود والهبوط:

- **الذروة** :الخمسينات والستينات، بعد تأميم قناة السويس (1956)، والوحدة المصرية-السورية (1958)، ومواجهة إسرائيل والاستعمار.
- **الانهيار** :نكسة 1967 كانت الضربة القاضية. "الزعيم" الذي وعد بتحرير فلسطين هزم في ستة أيام. انهارت أسطورة الجيش الذي لا يُقهر، والقومية التي ستحقق المعجزات.

النقد:

- حولت القومية إلى **عبادة الزعيم** (الناصرية = جمال، البعث = صدام/حافظ الأسد)، مما جعلها عرضة للانهيار بوفاة أو سقوط الزعيم.
- استُخدمت **غطاءً للاستبداد** باسم "وحدة الصف" و"مواجهة المؤامرات."
- أخفقت في بناء **دولة مواطنة** داخل الحدود القائمة، فكيف ستوحد الأمة كلها؟!

2- الإسلام السياسي (الإخوان، السلفية، الجهادية)

الجوهر :الإسلام هو الحل، والعودة إلى الخلافة المفقودة هي مشروع الأمة.

المنظرون :حسن البنا، سيد قطب، المودودي، راشد الغنوشي (في مراحل مبكرة).

الصعود:

- **سبعينيات وثمانينيات** :بعد انهيار القومية، اتجه الشباب للإسلام كبديل. تأثر كبير بالثورة الإيرانية (1979)، وأفغانستان الجهادية.
- **التسعينيات وبداية الألفية الثانية** : صعود الجماعات الجهادية (القاعدة، داعش، الجماعة الإسلامية في مصر)، ومواجهات دامية مع الأنظمة.

النقد (كما تقدم في الفصل السابع:)

- **غموض "الدولة الإسلامية** :**"**لا توجد رؤية واضحة ومؤسسية قابلة للتطبيق.
- **اختزال الإسلام في السلطة** :تحويل الدين من أخلاق وإنسانية إلى أيديولوجيا سياسية صراعية.
- **العنف** :بعض تياراته دخلت في دوامة عنف لا نهاية لها مع الأنظمة، دمرت المجتمعات (الجزائر، سوريا، العراق، مصر).

3- الليبرالية (الديمقراطية، حقوق الإنسان، اقتصاد السوق)

الجوهر :الحل هو في تبني النموذج الغربي: ديمقراطية، حقوق إنسان، اقتصاد سوق، دولة مدنية.

المنظرون :فلاسفة النهضة العرب (خير الدين التونسي، رفاعة الطهطاوي)، والأحزاب الليبرالية (الوفد المصري، الكتلة الوطنية في تونس...).

المأزق:

- **ارتباطها بالاستعمار** :في نظر الجماهير العربية، الليبرالية "غربية" و"صهيونية"، لأن الديمقراطية التي جاء بها المستعمر (العراق أو فلسطين مثلاً) كانت ديمقراطية مزيفة لخدمته.
- **إخفاقها في تقديم بديل** :الليبرالية العربية ظلت نخبوية، حبيسة الصالونات، غير قادرة على التعبئة الجماهيرية التي نجحت فيها القومية ثم الإسلام السياسي.
- **الاستبداد أكلها** :الأنظمة الاستبدادية قضت على أي أمل ليبرالي (حل الأحزاب، منع الصحف، سجن النشطاء).

4- اليسار (الماركسية، الشيوعية، الاشتراكية الثورية)

الجوهر :الصراع الطبقي هو المفتاح. العدالة الاجتماعية تتحقق بتفكيك الرأسمالية وإقامة دولة العمال والفلاحين.

المنظرون :الأحزاب الشيوعية العربية (مصر، سوريا، العراق، السودان، فلسطين).

الصعود والهبوط:

- **الخمسينات والستينات** :ذروة التأثير (خاصة في سوريا والعراق)، بالتحالف مع "الضباط الأحرار" الوطنيين.
- **الهزيمة** :سحق الشيوعيين في العراق (1963) وفي سوريا (انقلاب حزب البعث)، وأيضًا سقوط الاتحاد السوفيتي (1991) قضى على الحلم الماركسي عالميًا.
-

النقد:

- **إلحادية المظهر** :في مجتمع متدين، كان شعار "اللادينية" عائقًا أمام التعبئة الشعبية.
- **تبعيتها لموسكو** :فقدت مصداقيتها الوطنية بسبب علاقاتها مع "العدو" الشيوعي.

5- مقارنة: أين نحن اليوم؟

التيار	وضعه اليوم	التقييم النقدي
القومية	في حالة احتضار، لا تجد إلا في الخطاب الرسمي الفارغ	قتلها فشلها في مواجهة إسرائيل، واستبداد قادتها
الإسلام السياسي	يعيش أزمة وجودية (هزيمة داعش، سقوط الإخوان في مصر، انقسامات)	يعاني من غياب رؤية عملية وديمقراطية، وانجرافه نحو العنف
الليبرالية	تيار نخبوي هامشي، لكنه يعود بقوة بعد الربيع العربي	بحاجة إلى "خلع ثوب الغرب" وتقديم رؤية عربية إسلامية للحرية
اليسار	تيار منكمش جدًا، لا تأثير جماهيري يذكر	لم يعد قادرًا على المنافسة بعد فشل التجربة الاشتراكية عالميًا

الخلاصة :الأزمة ليست فقط أزمة أنظمة سياسية، بل أزمة مشروع حضاري. كل الأيديولوجيات التي قدمت نفسها "حل سحري" (القومية، الإسلام السياسي) أو "نسخة مطابقة للغرب" (الليبرالية، اليسار) فشلت في تقديم بديل عملي ومستدام للاستبداد. المطلوب هو **بناء مشروع جديد**، يستفيد من دروس الماضي ويتجاوزها، ويجمع بين القيم الإسلامية والإنسانية والديمقراطية وحقوق الإنسان.

رابعاً: قضايا معاصرة: المواطنة، الأقليات، المرأة، الحرية الدينية

1- المواطنة: من "الرعية" إلى "المواطن"

المواطنة (Citizenship) هي العلاقة العقدية بين الفرد والدولة، قائمة على **حقوق وواجبات متساوية** لجميع أفراد المجتمع، بغض النظر عن دينهم أو جنسهم أو عرقهم أو مذهبهم.

المشكلة في العالم العربي:

- المواطن ليس مواطنًا، بل **رعية** .(subject) ليس له حقوق، بل واجبات فقط.
- المواطنة الحقيقية تتعارض مع:
  - **الاستبداد** :لأن المواطن صاحب حق في المساءلة والمشاركة.
  - **الدولة الدينية (الثيوقراطية)** :لأن المواطنة تستند إلى الجنسية، وليس إلى الدين.
  - **القبلية والعشائرية** :لأن المواطنة تتجاوز الولاءات الفرعية.

المطلوب:

1. دستور يضمن الحقوق والواجبات المتساوية.
2. نظام قانوني مستقل يحمي هذه الحقوق.
3. تعليم مدني يبني وعيًا بالمواطنة، وليس وعيًا بالطاعة.
4. تجاوز مفاهيم "الذمة" و"الأقلية" إلى مواطنة كاملة.

النموذج المرجعي :صحيفة المدينة، حيث كان اليهود "أمة مع المؤمنين"، لا "أقلية ذمية". هذا النموذج أرسى مبدأ **المواطنة المبكرة**، وانتهاكه كان بسبب ظروف لاحقة (خيانة بعض القبائل في زمن الحرب)، وليس قاعدة عامة في الإسلام.

2- الأقليات: من "الذمة" إلى "المواطنة"

تعاني الدول العربية من **أزمات طائفية وعرقية** مزمنة:

- **العراق** :صراع سنة – شيعة - كرد.
- **سوريا** :صراع علوي – سني – كرد – مسيحي - درزي.
- **لبنان** :نظام طائفي معقد يعطل الدولة.
- **السودان** :صراع عربي-أفريقي، مسلم-مسيحي.
- **مصر** :أوضاع الأقباط تاريخيًا.
- **الجزائر/المغرب** :وضع الأمازيغ.

مصدر الأزمة :الدولة القومية (العربية أو الإسلامية) فشلت في استيعاب التنوع. إنها تحاول فرض هوية واحدة (عروبية، إسلام سني...) على مجتمعات متنوعة بالقوة.

مفهوم "الذمة" الفقهي:

- النموذج الكلاسيكي جعل غير المسلمين **"أقليات "**من الدرجة الثانية: يدفعون الجزية، لا يتولون مناصب عليا، شهادة أحدهم لا تقبل على مسلم... إلخ.
- هذا النموذج **يتعارض مع المواطنة الحديثة** تمامًا، كما يتعارض مع روح صحيفة المدينة.

المطلوب:

1. إلغاء التمييز الديني والعرقي في الدستور والقوانين.
2. بناء دولة **مدنية** (وليست دينية أو علمانية ملحدة) تحمي حقوق الجميع.
3. إدارة الاختلاف عبر مؤسسات، وليس عبر القمع أو التهميش.
4. الاعتراف بأن التنوع **ثروة**، وليس تهديدًا.

3- المرأة: بين التحرر القانوني والوعي الاجتماعي

قضايا المرأة هي **محك حقيقي** لمدى صدق الدولة في تطبيق مبادئ المواطنة والعدالة.

المكتسبات:

- تحسن ملحوظ في تعليم المرأة العربية خلال القرن الماضي.
- دخول المرأة سوق العمل، والجامعات، والبرلمانات (بنسب متفاوتة).
- بعض الإصلاحات القانونية (قوانين الأحوال الشخصية في تونس والمغرب).

العقبات:

- **القوانين التمييزية** :في كثير من الدول، شهادة المرأة نصف شهادة الرجل، ميراثها أقل، ولاية الرجل عليها في الزواج والطلاق، قوانين "الحماية" (الوصاية) الذكورية.
- **العنف والإفلات من العقاب** :التحرش، العنف المنزلي، الاغتصاب الزوجي، جرائم "الشرف" لا تزال مشاكل هائلة.
- **الفجوة بين القانون والواقع** :حتى حيث القوانين جيدة (تونس)، لا تزال العقلية الأبوية والقبلية مسيطرة في المجتمع.
- **الخلط بين "الدين" و"التقاليد** :"الكثير من الممارسات التمييزية لا أصل لها في الإسلام، لكن تُنسب إليه خطأً (منع قيادة المرأة للسيارة، أو منع توليها مناصب قضائية).

النموذج الإسلامي المطلوب:

- **العودة إلى القرآن** :آيات واضحة في كرامة المرأة (النساء: 1)، وأنها "ولي" (التوبة: 71)، ولها أجرها كاملًا (آل عمران: 195).
- **تجاوز الفقه الذكوري** الذي فسَّر النصوص وفق ثقافة أبوية، وجعل المرأة "ناقصة عقل ودين."
- **تقديم العدالة والمساواة** (مقصد قرآني) على تفاصيل فقهية قديمة لم تعد تصلح لعصرنا.

4- الحرية الدينية: بين "لا إكراه" والواقع

المبدأ القرآني" :لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ "(البقرة: 256).

الواقع العربي:

- معظم الدول العربية تجرم "الردة" (الخروج عن الإسلام) تحت ضغط الفقه التقليدي.
- اضطهاد الأقليات الدينية (البهائيين، الشيعة في بعض الدول، المسيحيين في بعض الدول... إلخ).
- قيود على بناء دور العبادة لغير المسلمين.
- تدخل الدولة في الشأن الديني (منع بعض العبادات، إجبار على أخرى).

النقد:

- تجريم الردة يتعارض مع "لا إكراه في الدين" ومع حرية الضمير الحديثة. العقاب في الآخرة متروك لله، وليس للدولة.
- الدولة الإسلامية في عهد النبي لم تكن تجرم "الردة" بمعنى تغيير المعتقد الداخلي، بل كانت تعاقب "الخيانة العظمى" في زمن الحرب لمن انضم لأعداء الدولة واعتدى عليها.
- **الحرية الدينية** لا تعني فقط حرية ممارسة شعائرك، بل أيضًا حرية تغيير دينك، أو عدم اعتناق أي دين، مع عدم المساس بالأمن العام.

المطلوب :تفعيل مبدأ "لا إكراه في الدين" في القوانين والسياسات، وفصل "الجريمة الدينية" عن "الجريمة السياسية" (خيانة الوطن في زمن الحرب).

خاتمة الفصل: نحو دولة المواطنة

بعد هذا الاستعراض، يمكننا تلخيص أزمة الدولة الوطنية العربية في **أزمة هوية وشرعية ومواطنة**:

1. **هوية مشوهة** :وُلِدت هذه الدول من رحم الاستعمار بحدود مصطنعة، فلم تجد هوية جامعة تستوعب تنوعها.
2. **شرعية مفقودة** :لم تنشأ عن عقود اجتماعية حرة، بل عن انقلابات عسكرية وقمع، فلم يقبل بها المواطنون طواعية.
3. **مواطنة ناقصة** :المواطن فيها "رعية" تابع، لا مواطن صاحب حقوق. الفرق بين المسلم وغير المسلم، بين الرجل والمرأة، بين القبيلة والأخرى ما زال قائمًا.

المخرج ليس بالعودة إلى "الخلافة" (حل سحري رومانسي)، ولا بتبني "العلمانية المتطرفة" (قطيعة مع الدين)، بل بـ:

1. **بناء الدولة المدنية** (وليست الدينية ولا العلمانية الملحدة).
2. **اعتماد الديمقراطية** كآلية للتداول السلمي للسلطة.
3. **تفعيل المواطنة المتساوية** كأساس للانتماء، لا الدين أو العرق.
4. **الفصل بين مؤسسات الدولة والهيمنة الدينية** (مع بقاء القيم الإسلامية مرجعية أخلاقية).
5. **إصلاح التعليم والإعلام** لبناء وعي وطني مدني، وليس وعيًا طائفيًا أو قبليًا.

كلمات أخيرة: "إن الخروج من مأزق التشرذم يتطلب الانتقال من فخ الخطاب إلى بناء مؤسسات مشتركة قائمة على التكامل الاقتصادي والتنسيق الأمني المستقل. ولن يتحقق الخلاص إلا باستعادة دور الشعب كمصدر للشرعية، وبناء السيادة العربية على أساس التعاون، وليس على العزلة خلف خرائط رسمها المستعمر. "

هذا هو التحدي الكبير للعقد القادم: هل نستطيع تجاوز "دولة سايكس- بيكو" الاستبدادية إلى "دولة المواطنة" العادلة؟

الفصل التاسع: الاستبداد وإنتاج التخلف

تمهيد: الاستبداد كأصل العلل

بعد أن استعرضنا في الفصلين السابقين أزمة الدولة الوطنية والصراع بين التيارات الفكرية المختلفة، نصل في هذا الفصل إلى **السؤال الجوهري** :ما العلاقة بين الاستبداد السياسي والانهيار الحضاري الذي تعاني منه المجتمعات العربية والإسلامية؟

هذا السؤال ليس جديدًا، بل شغل المفكرين العرب منذ القرن التاسع عشر. لكن الإجابة عنه لا تزال مطلوبة اليوم أكثر من أي وقت مضى، فالعالم العربي يعيش تحت وطأة أنظمة استبدادية متنوعة الأشكال: ملكيات مطلقة، جمهوريات عسكرية، دول قبلية، وأحيانًا "ديمقراطيات" صورية لا تخفي وجهها القمعي.

الفكرة المركزية لهذا الفصل:

الاستبداد ليس مجرد ظاهرة سياسية عابرة، بل هو **نظام متكامل لإنتاج التخلف** بكل أبعاده: الاقتصادي، والاجتماعي، والثقافي، والمعرفي. الاستبداد يكرس نفسه عبر "تديين" السلطة، وتشكيل ثقافة سياسية خاضعة، وتعميم "الخوف من الحرية" كآلية للسيطرة. وتجاوز التخلف يتطلب نقدًا جذريًا لهذا النظام، ليس فقط في مظاهره السياسية، بل في جذوره المعرفية والثقافية.

محاور هذا الفصل:

1. العلاقة بين الاستبداد والانهيار الحضاري.
2. تديين الاستبداد: توظيف الدين لشرعنة القمع.
3. الثقافة السياسية العربية: من الخوف إلى التماهي مع السلطة.
4. الخوف من الحرية: لماذا يفر المواطن العربي من حريته؟
5. مرجعيات نقدية: الكواكبي، الجابري، علي عبد الرازق، مالك بن نبي.

أولاً: العلاقة بين الاستبداد والانهيار الحضاري

1- الاستبداد كحلقة مفرغة من التخلف

لا يمكن فهم تخلف المجتمعات العربية والإسلامية دون فهم **العلاقة العضوية بين الاستبداد والتخلف** .هذه العلاقة ليست مجرد علاقة سببية خطية (استبداد ← تخلف)، بل هي **حلقة مفرغة** (تخلف ← استبداد ← تخلف أعمق) تدعم كل منها الأخرى وتعززها.

البعد	كيف يُنتج الاستبداد التخلف؟	كيف يُعزز التخلف الاستبداد؟
الاقتصاد	سيطرة الدولة على الموارد، إضعاف القطاع الخاص المستقل، الريع بدل الإنتاج	فقر الوعي الاقتصادي، ضعف الطبقة الوسطى، التبعية للدولة المانحة
التعليم	إخضاع المناهج للتوجيه السياسي، قمع النقد، منع البحث الحر	تخريج أجيال غير ناقدة، جاهلة بحقوقها، قابلة للتوجيه

البعد	كيف يُنتج الاستبداد التخلف؟	كيف يُعزز التخلف الاستبداد؟
القانون	غياب استقلال القضاء، القوانين الاستثنائية، الإفلات من العقاب	غياب ثقافة الحقوق، تبرير التجاوزات بـ"مصلحة الوطن"
المجتمع	تدمير المجتمع المدني، تحييد الأحزاب والنقابات	غياب الوعي الجمعي، ضعف التضامن، العزلة السياسية
الثقافة	سيطرة الخطاب الرسمي، قمع المبدعين والمفكرين	ثقافة الخوف والتملق، غياب المبادرات المستقلة

يقول عبد الرحمن الكواكبي، في وصفه لدائرة الاستبداد المفرغة:

"الاستبداد لو كان رجلاً، وأراد أن يحتسب وينتسب، لقال: أنا الشرُّ، وأبي الظلم، وأمّي الإساءة، وأخي الغدر، وأختي المسْكَنة، وعمي الضرّ، وخالي الذُّلّ، وابني الفقر، وبنتي البطالة، وعشيرتي الجهالة، ووطني الخراب، أما ديني وشرفي فالمال المال المال."

هذا التصوير المجازي يكشف عن أن الاستبداد ليس مجرد حكم فرد جائر، بل هو **نظام متكامل من العلاقات** التي تنتج الفقر، والجهل، والبطالة، والخراب، حتى يصبح المجتمع عاجزًا عن مقاومة استبداده، بل متواطئًا معه أحيانًا.

2- الاستبداد أصل الفساد

يرى الكواكبي أن الاستبداد هو "أصل كل فساد". ويُعرِّف الاستبداد بأنه:

"صفة للحكومة المطلقة العنان فعلًا أو حكمًا، التي تتصرّف في شؤون الرّعية كما تشاء بلا خشية حساب ولا عقاب محقَّقَين، وتفسير ذلك هو كون الحكومة إمّا هي غير مُكلّفة بتطبيق تصرُّفها على شريعة، أو على أمثلة تقليدية، أو على إرادة الأمّة."

ويصنف الكواكبي درجات الاستبداد:

درجة الاستبداد	الوصف	أشدها خطرًا
الدرجة الأولى	حكومة الفرد المطلق، الوارث للعرش، القائد للجيش، الحائز على سلطة دينية	الأخطر على الإطلاق
الدرجة الثانية	حكومة الفرد المطلق مع غياب بعض هذه الأوصاف	أخف من الأولى
الدرجة الثالثة	الحاكم المنتخب المؤقت المسؤول فعلًا	الأخف شرًا

ويخلص إلى قاعدة مهمة :**كلما قلَّ عدد هذه الأوصاف، خفَّ الاستبداد، وكلما قلَّ عدد نفوس الرعية، وقلَّ الارتباط بالأملاك الثابتة، وقلَّ التفاوت في الثروة، خفَّ الاستبداد.**

هذا التحليل يتوافق مع رؤية مالك بن نبي، الذي يرى أن الاستبداد ليس مجرد ظاهرة سياسية، بل هو **نتاج لقابلية المجتمع للاستعمار والاستبداد** من الداخل.

3- لماذا يدمر الاستبداد الحضارة؟

يرى مالك بن نبي أن أي حضارة تقوم على ثلاثة عناصر :**الإنسان، والتراب (الموارد)، والوقت** .الاستبداد يُفسد هذه العناصر الثلاثة:

عنصر الحضارة	كيف يفسده الاستبداد
الإنسان	الاستبداد ينتج "الإنسان القابل للاستعمار" - إنسان فقد روح المبادرة، يعتمد على الآخرين، لا يشعر بالمسؤولية
التراب (الموارد)	تحويل الموارد من أداة للتنمية إلى "ريع" يسيطر عليه الحاكم وأتباعه، واستنزاف الثروات لخدمة السلطة
الوقت	إهدار الوقت في الصراعات السياسية العقيمة، وإخضاع خطط التنمية لمزاج الحاكم وتقلباته، وغياب الرؤية طويلة المدى

ويخلص بن نبي إلى أن النهضة لا يمكن أن تتحقق بمجرد استيراد التكنولوجيا أو القوانين، بل تتطلب **تغييرًا في الإنسان نفسه**، واستعادة "الفكرة الدافعة" القادرة على تحريك المجتمع.

ثانياً: تديين الاستبداد

1- المفهوم: ما هو "تديين الاستبداد"؟

"تديين الاستبداد" يعني **توظيف الدين والمقدسات لشرعنة السلطة الاستبدادية، وتحويل الخضوع للحاكم إلى فريضة دينية** .هذه الظاهرة ليست جديدة، بل تمتد جذورها إلى العصور الإسلامية الأولى، لكنها تطورت وتعقدت في العصر الحديث.

آليات تديين الاستبداد:

الآلية	التطبيق
إضفاء القداسة على الحاكم	"ظل الله على الأرض"، "أمير المؤمنين"، "ولي الأمر" عنوان للسلطة المطلقة
تحريم الخروج على الحاكم	تحويل النقد السياسي إلى "خروج على الطاعة" و"فتنة" و"إثم"
أسلمة الطاعة العمياء	تفسير "أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم" بأن طاعة الحاكم طاعة لله

التطبيق	الآلية
اتهام المنتقدين بـ"الإلحاد" أو "الانحراف" أو "التآمر مع أعداء الإسلام"	**تكفير المعارضة**
اعتبار أي نظام قائم هو "إرادة الله" و"قضاء وقدر" يجب التسليم به	**تقديس الواقع السياسي**

2- الجذور التاريخية: الفقه السلطاني

كما استعرضنا في الفصل الثاني، الفقه السلطاني (من الماوردي إلى ابن جماعة) كان الركيزة الأساسية لتديين الاستبداد. هؤلاء الفقهاء:

- جعلوا طاعة الحاكم واجبة ولو كان ظالمًا فاسقًا.
- حرموا الخروج عليه حتى لو كان كافرًا (في بعض النصوص).
- قدسوا "البيعة" عقد لازم لا يمكن نقضه.
- طوّروا نظرية "إمامة المفضول" (نصب الأصلح متعذر، فننصب المفضول) التي شرّعت أي حكم قائم.

"الفسق في السلطان أهون من الفوضى" (الغزالي). هذا المبدأ هو **قلب تديين الاستبداد** :جعل أي شر (ولو كان الاستبداد والظلم والفقر والتخلف) أفضل من الشر المجرد "الفوضى" التي لم تتحقق أبدًا في ظل الاستبداد نفسه**!**

3- الاستبداد الديني عند الكواكبي

الكواكبي هو أول من فضح "الاستبداد الديني" كظاهرة مستقلة. يرى أن الاستبداد السياسي يستغل الدين ليكرّس سلطته، مما ينتج ما يسمى بـ"الاستبداد الديني": خضوع الناس لتفسيرات مغلقة وضيقة للنصوص، تنتجها مؤسسات دينية مرتبطة بالسلطة.

ويصف الكواكبي أشد مراتب الاستبداد بقوله:

"أشدّ مراتب الاستبداد التي يُتعوَّذ بها من الشّيطان هي حكومة الفرد المطلق، الوارث للعرش، القائد للجيش، الحائز على سلطة دينية."

لماذا هذا النوع هو الأخطر؟ لأنه يجمع بين:

- القوة المادية (الجيش والمال).
- القوة الرمزية (الشرعية الدينية).
- الاستمرارية (الوراثة التي تمنع التداول).

هذا المزيج يجعل الخروج على هذا النظام مستحيلاً عمليًا، لأنه يُصوَّر كخروج على الدين نفسه.

4- علي عبد الرازق: نزع القداسة عن السلطة

جاء كتاب **"الإسلام وأصول الحكم "**لعلي عبد الرازق (1925) ليكشف زيف "تديين الاستبداد" ويفضح أسس الخلافة كمنظومة سياسية لا دينية.

الأطروحة المركزية لعلي عبد الرازق:

الخلافة الإسلامية ليست من الدين في شيء، نشأت سياسية واستمرت بشريعة القوة، فكانت نكبة على الإسلام والمسلمين. النبي محمد ﷺ كان نبيًا فقط وليس ملكًا، وما كان مؤسس دولة ولا داعيًا إلى ملك.

الأدلة التي اعتمد عليها:

الدليل	الحجة
القرآن	لا يوجد نص صريح واحد في القرآن يوجب الخلافة. الآيات التي استشهد بها أنصار الخلافة (كآية "أولي الأمر") تحتمل معاني أوسع ولا يمكن حصرها في الخلفاء فقط
السنة	لا يوجد أي حديث نبوي يوجب الخلافة. حتى أشهر الأحاديث (مثل "الأئمة من قريش") لا تدل على الوجوب
الإجماع	الإجماع المزعوم على وجوب الخلافة لم يحدث؛ فقد خالف فيه معتزلة وخوارج. وحتى لو وقع، فقد فرضته القوة الغاشمة، ولم يكن اختياريًا

النتيجة الحاسمة:

"الخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من الولايات". وما كان النبي ﷺ إلا رسولاً كإخوانه من الرسل، "وما كان ملكًا ولا مؤسس دولة ولا داعياً إلى ملك."

هذه الأطروحة تعني :**الفصل الجذري بين الديني والسياسي** .الإسلام دين ورسالة، والحكم شأن بشري بحت، يترك لاجتهاد الناس وخبراتهم. ومحاولة إضفاء القداسة على أي نظام حكم (مهما كان اسمه: خلافة، إمامة، سلطنة) هي "نكبة على الإسلام والمسلمين"، لأنها تحول الدين إلى أداة للسلطة وتحول السلطة إلى صنم يُعبد.

ما حدث لعلي عبد الرازق :أثار الكتاب عاصفة من ردود الفعل المستنكرة، وصلت إلى حد تكفيره من على منابر المساجد. اتهم بالكذب والإلحاد والعلمانية، وزعم خصومه أن الكتاب منحول وأن كاتبه الحقيقي باحث يهودي. طُرد من جامعة الأزهر وجُرِّد من مناصبه العلمية.

"لم تنتصر المؤسسة الدينية الرسمية على عبد الرازق، بل انتصرت على تيار فكري سعى مبكرًا إلى فتح ثغرة في التاريخ وتقديم قراءة مختلفة عما كان سائدًا، قراءة تنويرية أُجهضت مبكرًا ولم يكتب لها الاستمرار."

ثالثاً: الثقافة السياسية العربية: من الخوف إلى التماهي مع السلطة

1- تشكل الثقافة السياسية العربية

الثقافة السياسية (Political Culture) هي منظومة القيم والاتجاهات والمعتقدات التي تحدد علاقة المواطن بالسلطة. في العالم العربي، تشكلت هذه الثقافة تحت تأثير ثلاثة عوامل رئيسية:

العامل	الأثر على الثقافة السياسية
الاستبداد المزمن	ترسيخ الخوف والطاعة والخضوع كقيم سياسية أساسية
تديين السلطة	تحويل الخضوع للحاكم إلى واجب ديني، وتقديس الواقع السياسي
تدمير المجتمع المدني	إضعاف الأحزاب والنقابات والمؤسسات الوسيطة، مما يترك الفرد وحيدًا أمام السلطة

النتيجة: ثقافة سياسية **خاضعة، مترددة، خائفة، متطلعة للمكرمات**، تنتج مواطنًا **غير قادر على المبادرة، غير واثق من حقوقه، سهل التوجيه والتجييش.**

2- الخوف آلية سيطرة

يعتبر الكواكبي أن "الخوف" هو أكثر آليات الاستبداد فعالية. يصف كيف يستخدم المستبد الخوف لإخضاع الأمة:

"إن المستبد يتخذ الممجدين سماسرة لتغرير الأمة باسم خدمة الدين أو حب الوطن أو تحصيل منافع عامة أو الدفاع عن الاستقلال، والحقيقة في بطلان كل هذه الدواعي الفخيمة التي ما هي إلا تخيل وإيهام يقصد بها رجال الحكومة تهييج الأمة وتضليلها."

هذه "صناعة الخوف" تتم عبر عدة آليات:

1. **الترهيب المباشر** :السجون، التعذيب، الاختفاء القسري، الإعدامات.
2. **الترهيب غير المباشر** :مراقبة المال والإعلام والسفر، منع التجمعات، إخضاع التعليم.
3. **الترهيب النفسي** :خلق شعور دائم بأن "السلطة تراقبك"، بـ"جواسيس في كل مكان."
4. **استباحة المال العام** :كآلية لإخضاع المعارضين (بابتزازهم بملفات فساد) ومكافأة المؤيدين (بتوزيع المكرمات).

"لقد سعت الأنظمة الاستبدادية إلى استنباط الوسائل والسبل التي تؤدي إما إلى إخضاع المواطن أو تحييده سياسياً، بحيث لا يعود يشكل أي خطر على بقاء ومستقبل تلك الأنظمة."

والنتيجة :**ثقافة الخوف لا تقتصر على الخوف من القمع، بل تمتد إلى الخوف من الآخر، والخوف من الاختلاف، والخوف من الفتنة، والخوف من الحرية ذاتها.**

3- من الخضوع إلى التماهي: المراحل الأربع

يمكن تتبع تطور الثقافة السياسية العربية تحت الاستبداد عبر أربع مراحل:

المرحلة	الوصف	المظاهر
المرحلة الأولى: المقاومة	مواجهة أولية للنظام الاستبدادي	احتجاجات، معارضة علنية، محاولات لتشكيل أحزاب
المرحلة الثانية: الخضوع	إدراك أن المقاومة مستحيلة، والرضوخ للواقع	التزام الصمت، تجنب السياسة، التركيز على المعاش
المرحلة الثالثة: التماهي	تبني قيم النظام وخطابه، والدفاع عنه	تقديس الحاكم، اعتبار أي معارضة "خيانة"
المرحلة الرابعة: الإنتاج	إعادة إنتاج هذه الثقافة في الأجيال الجديدة	تعليم الولاء، أساطير البطولة الرسمية، تخليد "إنجازات" النظام

"عقود القهر والظلم والاستبداد التي واكبت استفحال الأنظمة الشمولية العربية، خلقت نمطاً من التفكير والأداء السياسي... كلما طالت فترة حكم ذلك النظام، ترسخ ذلك النمط وتحول من مفردات متفرقة إلى لغة تخاطب وأسلوب تفكير، ومن ثم إلى ثقافة سياسية أساسها الخوف والتملق، لتتطور بعد ذلك إلى فلكلور سياسي، قد تعتقد الأجيال الجديدة بأنه جزء من تراثها السياسي."

هذا هو أخطر ما في الاستبداد :**إنه ينتج "الإنسان القابل للاستبداد "**الذي لم يعد يقاوم، بل يدافع عن سجانه.

رابعاً: الخوف من الحرية

1- ظاهرة "الهروب من الحرية"

واحدة من أكثر الظواهر إثارة للدهشة في المجتمعات العربية هي **الخوف من الحرية**، ليس فقط لدى النخب الحاكمة، بل لدى المواطنين العاديين أيضًا.

ما هو "الخوف من الحرية"؟

إنها حالة نفسية واجتماعية تجعل الفرد:

- يفضل الأمن (ولو كان أمن السجن) على المخاطرة بالحرية.
- يخشى التعددية والاختلاف، ويفضل الوحدة (ولو كانت وحدة القبر).
- يتوقع من السلطة أن "تحل كل مشاكله"، ويتهمها بالتقصير إذا لم تفعل.
- يخاف من المسؤولية التي تأتي مع الحرية، ويفضل التبعية للسلطة الأبوية.

2- أسباب الخوف من الحرية

السبب	الشرح
التجربة التاريخية	غياب أي نموذج ناجح للحرية في التاريخ العربي الحديث. كل "تجارب الحرية" انتهت بفشل أو انقلاب أو حرب أهلية
الدعاية الاستبدادية	تقديم الحرية مرادف للفوضى، والديمقراطية مرادف للفساد والانحلال الأخلاقي
الخطاب الديني التقليدي	تخويف من الاختلاف في الرأي، وتقديم الوحدة كقيمة عليا، وتحريم "الخروج على الجماعة"
التبعية الثقافية	استمرار أنماط التفكير الأبوي (البطريركي) التي تجعل الفرد يشعر بالأمان في ظل "الأب الحاكم"
عدم الاستعداد للحرية	غياب التعليم النقدي والمؤسسات المدنية المستقلة يجعل الفرد غير قادر على تحمل مسؤولية الحرية

"تعاني مجتمعاتنا أوجاع النهوض وأشواق الحرية، كما يخترق جسدها آلام الاستبداد السياسي والتخلف الحضاري... هناك حالة خوف مستحكم من التعددية وتعثر في توطين الديمقراطية وهروب مرضي من الحرية."

3- كيف يُنتَج الخوف من الحرية؟

يُنتَج الخوف من الحرية عبر آليات متعددة:

أولاً: إنتاج خوف مزيف من الحرية ذاتها

يقدم النظام الاستبدادي نفسه ضامن للاستقرار والوحدة الوطنية، ويصوّر الحرية خطر يهدد الكيان الوطني:

"الاستبداد يحرص على صناعة مناخ الخوف من الحرية وإثارة حالة من التخويف من المطالبة بها، وتقديمها للشعوب خيارًا مهددًا للسلم الاجتماعي والاستقرار السياسي ومرادفًا للفوضى والحروب، فضلاً عن وضعها في مقابل الأمن والتنمية."

ثانيًا: إنتاج خوف ديني من الحرية

تستغل التيارات الدينية التقليدية الخوف من الحرية لتعزيز نفوذها:

"يفزع التدين الانحطاطي من الحرية وما ينتج عنها من اختلاف في الرأي وتنوع في الاجتهاد، ويتغذى هذا الخوف على الخطاب العلماني المتطرف المعادي للدين... معتقدًا بأن الديمقراطية والحرية نفسها تهدد وجود الدين ومكانته في المجتمع والتشريع."

ثالثًا: إنتاج خوف نخبوي من الحرية

تخشى النخب الحاكمة والثرية من الحرية لأنها تهدد امتيازاتها:

"تخشى النخب السلطوية من الحرية وتتخوف من الديمقراطية ومن نتائج إقرارها وتوطينها، ويجد هذا الخوف مبرره في نمط الاقتصاد السائد وطبيعة النظم السياسية والعلاقة القائمة بين السلطة والثروة، بالإضافة إلى خوف هذه النخب من فقدان المكانة السياسية والمنزلة الطبقية ومراكز النفوذ التي تحظى بها."

4- مفارقة الحرية: كيف تصبح الحرية عدوًا للحرية؟

المفارقة أن الحرية يمكن أن تصبح عدوًا لنفسها إذا لم يكن المجتمع مستعدًا لها. هذا ما يسميه إريك فروم **"الهروب من الحرية."**

في السياق العربي، هذه المفارقة تتجلى في:

المظهر	الشرح
الحرية المؤجلة	تأجيل المطالبة بالحريات الأساسية (التعبير، التنظيم، الانتخاب) إلى ما بعد "إقامة الدولة" أو "تحرير فلسطين" أو "مواجهة الإرهاب"
الحرية المنقوصة	الدعوة إلى "حرية" بشرط ألا تمس "الثوابت" أو "الخصوصية الثقافية" أو "القيم الدينية"
الحرية المُسَيَّسة	الحرية تصبح سلاحًا ضد الخصوم فقط: حرية لنا وليس لغيرنا
الحرية المُستورَدة	رفض الديمقراطية وحقوق الإنسان لأنها "غربية" و"صليبية" و"صهيونية"

"لقد أصبح 'الخوف على التراث' ذريعة لمنع مناقشة قضايانا المصيرية، في حين أن الدافع الحقيقي وراء إغلاق باب النبش في التراث وتقديم تأويلات متعددة له هو الخوف من الاستبداد، الذي لن يرضى بفهم جديد للدين يدعو إلى الحرية والتحرر والمساواة والمطالبة بالحقوق المدنية."

والمفارقة الكبرى :**الخوف من الحرية يصنع استبدادًا أشد**، لأن من يخاف الحرية لن يدافع عنها، وسيرضى بأي مستبد يعد بالأمن.

خامساً: مرجعيات نقدية: من الكواكبي إلى بن نبي

1- عبد الرحمن الكواكبي (1854-1902): نقد الاستبداد والمستبد

كان الكواكبي أول من جعل "الاستبداد" موضوعًا مستقلاً للدراسة والنقد. كتابه **"طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد "**هو خلاصة تجربته في مقاومة الظلم العثماني في سوريا.

أهم أفكار الكواكبي:

المبدأ	مضمونه
الاستبداد أصل كل فساد	الاستبداد يفسد الدين والعلم والأخلاق، وهو العدو الأول لكل إصلاح أو نهضة
تفنيد حجج المستبدين	يكشف أن دعاوى المستبدين (خدمة الدين، حماية الوطن، تحقيق التنمية) هي مجرد تخيل وإيهام لتغرير الأمة
مقاومة الاستبداد بالوعي	مقاومة الاستبداد لا تكون بالعنف (الذي يزيده شراسة)، بل بالوعي والتثقيف
الفصل بين الدين والسياسة	الدين في جوهره يدعو إلى الحرية والعقلانية، لكن الاستبداد السياسي استغله ليكرس سلطته
أخطر أنواع الاستبداد	هو الذي يجمع بين: الملك المطلق، وراثة العرش، قيادة الجيش، والسلطة الدينية

يصف الكواكبي مشهد نهاية الاستبداد بلغة قوية:

"إن فناء دولة الاستبداد لا يصيب المستبدين وحدهم بل يشمل الدمارُ الأرضَ والناس والديار، لأن دولة الاستبداد في مراحلها الأخيرة تضرب ضرب عشواء كثور هائج أو مثل فيل ثائر في مصنع فخار، وتحطم نفسها وأهلها وبلدها قبل أن تستسلم للزوال، وكأنما يُستَحَق على الناس أن يدفعوا في النهاية ثمن سكوتهم الطويل."

هذا هو **تحذير الكواكبي** :الصمت على الاستبداد يُفضي إلى دمار شامل، لا يرحم المستبدين ولا الخاضعين لهم.

2- محمد عابد الجابري (1936-2010): نقد العقل السياسي العربي

يُعد كتاب **"العقل السياسي العربي** (1990) **"**الحلقة الثالثة من مشروع الجابري الكبير **"نقد العقل العربي."**

الفكرة المركزية:

لكل فعل محددات وتجليات... والسياسة فعل اجتماعي يعبر عن علاقة قوة بين طرفين، يمارس أحدهما على الآخر سلطة الحكم. ومحددات الفعل السياسي وتجلياته تشكل قوام "العقل السياسي". وهو "عقل" لأن محدداته وتجلياته تخضع لمنطق داخلي يحكمها، وهو "سياسي" لأن وظيفته ليست إنتاج المعرفة، بل ممارسة السلطة.

المحددات الثلاثة للعقل السياسي العربي:

المحدد	معناه	كيف تحول إلى أداة استبداد
القبيلة	الروابط العشائرية والقرابة	تحولت من تنظيم اجتماعي إلى أساس للولاء السياسي، وأداة لتقسيم المجتمع وتهميش "الخارجين"
الغنيمة	الاقتصاد الريعي القائم على الغنائم والخراج	أنتج ثقافة "المكرمات" و"المنح" التي تجعل المواطن تابعًا للحاكم، وتقتل روح المبادرة والإنتاج
العقيدة	المركزية الدينية كأساس للشرعية	حوَّلت الاختلاف السياسي إلى خلاف ديني، وكرَّست تقديس الحاكم وتكفير المعارضة

علاقة هذه المحددات بالاستبداد:

يرى الجابري أن هذه المحددات الثلاثة تشكلت في العصر الإسلامي المبكر، ثم تجمدت وأصبحت بنية ثابتة للعقل السياسي العربي. كل محاولة للخروج عليها تُقمع باسم الدين (العقيدة)، أو باسم الوحدة الوطنية (القبيلة)، أو باسم التنمية (الغنيمة).

المخرج عند الجابري:

"تحويل القبيلة إلى دولة المؤسسات والحريات والدستور والمجتمع المدني... وتحويل الغنيمة إلى اقتصاد منتج لا ريعي... وتحويل العقيدة إلى مجرد رأي بدلاً من التفكير المذهبي والطائفي المتعصب الذي يدعي امتلاك الحقيقة المطلقة."

وبعبارة أخرى: تجاوز الاستبداد يتطلب تجاوز هذه المحددات الثلاثة، وبناء عقل سياسي جديد قائم على المؤسسات، والإنتاج، والتعددية.

3- علي عبد الرازق (1888-1966): نزع القداسة عن السلطة

كما تقدم، كان مشروع علي عبد الرازق هو **تفكيك أسس الخلافة كمنظومة مقدسة**، وإعادة وضع السياسة في حقلها الطبيعي: الاجتهاد البشري والتجربة الإنسانية.

إسهامه في نقد الاستبداد:

المبدأ	مضمونه
الخلافة ليست دينية	الخلافة نشأت سياسية واستمرت بشريعة القوة، وليست من الدين في شيء
النبي لم يؤسس دولة	النبي ﷺ كان نبيًا فقط، وما كان ملكًا ولا مؤسس دولة
الفصل بين الدين والدولة	الدين شأن إلهي، والدولة شأن بشري بحت، ولا يجوز خلط القداسة بالسلطة
الحرية في اختيار نظام الحكم	بما أن الله لم يفرض نظامًا محددًا، فالناس أحرار في اختيار ما يرونه مناسبًا

هذا التفكيك هو **ضربة قاصمة للاستبداد الديني**، لأنه يسحب البساط من تحت أقدام من يقدسون السلطة باسم الدين. إذا كانت الخلافة "ليست من الدين في شيء"، وإذا كان النبي "لم يؤسس دولة"، فأي شرعية دينية لأي نظام حكم؟

4- مالك بن نبي (1905-1973): من قابلية الاستعمار إلى قابلية النهضة

اهتم مالك بن نبي بقضية **"القابلية** : **"**لماذا يستعمر الغرب بعض المجتمعات ولا يستعمر أخرى؟

الإجابة :قابلية الاستعمار (Colonizability) لا تأتي فقط من قوة المستعمر، بل من **ضعف المجتمع نفسه** من الداخل. وبالمثل، الاستبداد لا يستمر فقط بقوة الحاكم، بل بـ"قابلية المجتمع للاستبداد."

مظاهر "قابلية الاستبداد:"

المظهر	الشرح
غياب الفكرة الدافعة	المجتمع الذي لا يملك "فكرة" تحركه يكون عرضة للسيطرة من أي فكرة دخيلة (أو من أي مستبد)
إهدار الوقت	المجتمع الذي لا يقدر قيمة الوقت لا يمكنه بناء مشاريع نهضوية، وسيبقى تابعًا
الاستهلاك دون الإنتاج	المجتمع المستهلك (غير المنتج) يعتمد على الغير، ويصبح تابعًا له
فقدان روح المبادرة	المجتمع الذي ينتظر "المكرمات" من الحاكم فقد قدرته على التغيير الذاتي

شروط النهضة عند بن نبي:

الشرط	مضمونه	علاقته بالاستبداد
بناء الإنسان الواعي	الإنسان هو العنصر الأهم في الحضارة، لكن لا بد أن يكون واعيًا بمسؤوليته	الاستبداد ينتج إنسانًا غير واعٍ، يعتمد على الآخرين، لا يشعر بالمسؤولية
استثمار الوقت	الوقت مورد أساسي، والنهضة تتطلب خططًا استراتيجية طويلة المدى	الاستبداد يهدر الوقت في الصراعات العقيمة وتغيير الخطط بمزاج الحاكم
الإنتاج بدل الريع	الريع (المال السهل) يفسد المجتمع، والنهضة تتطلب اقتصادًا منتجًا	الاستبداد يقوم على الريع (النفط، المعونات، القروض) الذي يخضعه للمانح
الفكرة الدافعة	تحتاج النهضة إلى "فكرة" قوية تحرك المجتمع	الاستبداد يخنق الأفكار المستقلة، ويفرض "فكرته" الواحدة

خلاصة بن نبي:

"النهضة تبدأ من الإنسان، وليس من استيراد التكنولوجيا. لا يمكن تحقيق النهضة إذا لم نؤمن أن المشكلة داخلنا، وليست بسبب 'الآخرين.'"

هذا لا يعني إلقاء اللوم على الضحية، بل يعني أن التحرر من الاستبداد يبدأ بتحرير العقل أولاً.

خاتمة الفصل: نحو تجاوز ثقافة الاستبداد

بعد هذا الاستعراض، يمكننا صياغة الاستنتاجات التالية:

أولاً: الاستبداد ليس قدرًا دينيًا

كما أثبتنا عبر هذا الفصل، الاستبداد ليس من الإسلام في شيء. النصوص القرآنية تؤكد العدل والشورى والحرية والكرامة. الفقه السلطاني الذي قدس الاستبداد هو نتاج بشري - تاريخي، وليس جزءًا من الدين. وكما قال علي عبد الرازق، الخلافة "ليست من الدين في شيء"، وكما قال الكواكبي، الدين بريء من الاستبداد براءة الذئب من دم ابن آدم.

ثانيًا: الاستبداد ينتج التخلف بكل أشكاله

الاستبداد ليس مجرد حكم ظالم، بل هو نظام متكامل لإنتاج التخلف:

- **اقتصاديًا** :الريع بدل الإنتاج، والفساد بدل الكفاءة.
- **اجتماعيًا** :ثقافة الخوف والتملق، وتدمير المجتمع المدني.
- **ثقافيًا** :إخضاع التعليم والإعلام، وقمع المبدعين والمفكرين.
- **معرفيًا** :منع النقد والاجتهاد، وتقديس الموروث.

ثالثًا: "تديين الاستبداد" هو أخطر أنواعه

عندما يلبس الاستبداد ثوب الدين، يصبح:

- **مقدسًا** لا يمكن نقده.
- **مطلقًا** لا يمكن مساءلته.
- **أبديًا** لا يمكن تغييره.

تفكيك "تديين الاستبداد" هو الشرط الأول لأي إصلاح حقيقي. وهذا يتطلب:

- نزع القداسة عن النماذج التاريخية (الخلافة).
- التمييز بين الدين (الثابت) والاجتهادات البشرية (المتغيرة).
- إعادة تأويل النصوص في ضوء مقاصدها (العدل، الحرية، الكرامة).

رابعًا: تجاوز "الخوف من الحرية" هو مفتاح التحرر

لن يتحرر العرب ما داموا خائفين من الحرية. تجاوز هذا الخوف يتطلب:

- **تربية سياسية** جديدة تؤسس للحرية والمسؤولية.
- **بناء مؤسسات مدنية** مستقلة تعوض غياب الدولة.
- **خطاب ديني تنويري** يؤكد أن الإسلام دين الحرية لا دين الخوف.
- **تجارب ناجحة** للحرية والديمقراطية في المنطقة (التجربة التونسية) تقدم نموذجًا يحتذى.

خامسًا: مشروع نقد العقل السياسي مستمر

ما قدمناه في هذا الفصل (من الكواكبي إلى الجابري) هو جزء من مشروع أكبر :**نقد العقل السياسي العربي** ليس فقط كمنظومة معرفية، بل كوعاء للاستبداد. هذا المشروع، الذي بدأ مع رواد النهضة في القرن التاسع عشر، لا يزال مطلوبًا اليوم أكثر من أي وقت مضى.

ختامًا :كتب مالك بن نبي أن النهضة تبدأ من الإنسان. وكتب الكواكبي أن الاستبداد يبدأ من الخوف وكتب الجابري أن تجاوز القبيلة والغنيمة والعقيدة هو مفتاح التحرر. وكتب علي عبد الرازق أن نزع القداسة عن السلطة هو الخطوة الأولى نحو الحرية. هذه الدروس لا تزال تنتظر من يطبقها.

القسم الرابع: نحو رؤية جديدة للدولة في الإسلام

الفصل العاشر: الدولة المدنية ذات المرجعية القيمية

تمهيد: من النقد إلى البناء

بعد أن قمنا في الأقسام السابقة بتفكيك العقل السياسي التقليدي (القسم الأول)، واستقراء القيم القرآنية والتجربة النبوية والراشدة (القسم الثاني)، ثم نقد أزمة الدولة الوطنية والإسلام السياسي والاستبداد (القسم الثالث)، نصل الآن إلى **مرحلة البناء**.

هذه المرحلة هي الأصعب، لأنها تتطلب تجاوز نقد الماضي إلى **استشراف المستقبل**، وتجاوز الشعارات الجامدة إلى **رؤى عملية قابلة للتطبيق**، وتجاوز الانبهار بالنماذج الغربية أو العودة الرومانسية إلى الماضي إلى **اجتهاد عربي إسلامي معاصر**.

الفكرة المركزية لهذا الفصل:

الإسلام لم يفرض شكلاً محددًا للدولة، بل وضع **منظومة قيم أخلاقية** (العدل، الحرية، الشورى، الكرامة، المساءلة) يجب أن تحكم أي نظام سياسي. انطلاقًا من هذه القيم، يمكن بناء **دولة مدنية ذات مرجعية إسلامية**، تختلف عن الدولة الدينية (الثيوقراطية) والدولة العلمانية (الفصل التام)، وتستند إلى **سيادة الأمة** (وليس سيادة الحاكم ولا سيادة رجال الدين)، وتجمع بين الالتزام بالقيم الإسلامية وحقوق الإنسان والديمقراطية.

محاور هذا الفصل:

1. الفرق بين: الدولة الدينية، الدولة المدنية، الدولة العلمانية.
2. المرجعية الأخلاقية للإسلام: القيم بدل النماذج.
3. السيادة للأمة لا للحاكم: من "خليفة الله" إلى "الأمة مصدر السلطات."
4. فكرة محورية: الإسلام يؤسس لمجتمع أخلاقي لا لثيوقراطية دينية.

أولاً: الفرق بين الدولة الدينية والدولة المدنية والدولة العلمانية

1- لماذا هذا التمييز ضروري؟

الخلط بين هذه المفاهيم هو أحد أكبر العوائق أمام نقاش موضوعي حول الدولة في الإسلام. فكثيرًا ما يُتهم المدافعون عن "الدولة المدنية" بالعلمانية، ويُتهم المدافعون عن "المرجعية الإسلامية" بالثيوقراطية. هذا الخلط يعيق أي نقاش جاد ويحول الحوار إلى اتهامات متبادلة.

لذلك، لا بد من **تعريف دقيق** لكل نموذج.

2- الدولة الدينية (الثيوقراطية Theocracy)

التعريف :نظام حكم تكون فيه السلطة العليا لله (أو لقادة دينيين يعتبرون أنفسهم ممثلين له)، وتكون المؤسسة الدينية هي المصدر الأول والأخير للسلطة والتشريع.

الخصائص	التفصيل
مصدر السيادة	الله (عبر ممثلية دينية)
مصدر التشريع	النصوص المقدسة كما تفسرها المؤسسة الدينية الحاكمة
الحاكم	رجل دين (أو خليفة يرى نفسه "ظل الله على الأرض")
المواطنة	قائمة على الدين (المسلمون مواطنون كاملو الحقوق، غير المسلمين درجة ثانية)
المشاركة الشعبية	محدودة أو معدومة؛ الحاكم لا يُنتخب، بل يُعيَّن بآليات دينية
المساءلة	شبه معدومة؛ الحاكم ليس مسؤولاً أمام الشعب، بل أمام الله فقط
حرية الاعتقاد	مقيدة؛ تغيير الدين قد يُعتبر جريمة يعاقب عليها القانون
الفصل بين السلطات	غير موجود؛ الحاكم الديني يجمع السلطات الثلاث (تنفيذية، تشريعية، قضائية)

أمثلة تاريخية ومعاصرة:

- الخلافة في بعض عصورها (خاصة المتأخرة).
- إيران بعد الثورة الإسلامية (ولاية الفقيه).
- داعش في المناطق التي سيطرت عليها.
- الفاتيكان (كاستثناء بسبب صغر المساحة).

موقفنا من هذا النموذج:

يرفض هذا الكتاب النموذج الثيوقراطي جملة وتفصيلاً، ليس فقط لأنه غير قابل للتطبيق في العصر الحديث، بل لأنه يتعارض مع القيم القرآنية الأساسية. القرآن لم يفرض شكلاً مقدسًا للحكم، والنبي ﷺ لم يؤسس كنيسة أو مؤسسة دينية حاكمة. "لا إكراه في الدين" يتعارض مع فرض دين أو تفسير ديني واحد بالقوة. السيادة لله بالمعنى التكويني (الله خالق الكون)، لكن السيادة السياسية (تنظيم شؤون الناس) هي للأمة، كما سيُوضح لاحقًا.

3- الدولة العلمانية(Secular State)

التعريف :نظام حكم يُفصل فيه الدين عن الدولة بشكل كامل أو جزئي، وتكون السيادة للشعب، وتستمد القوانين من الإرادة البشرية وليس من النصوص الدينية.

من المهم التمييز بين **نوعين من العلمانية**:

النوع	الخصائص	أمثلة
العلمانية المتطرفة (العدائية)	إقصاء الدين من الفضاء العام تمامًا، ومحاربته أحيانًا، اعتبار أن الدين "عدو التنوير"	فرنسا في بعض فتراتها (قانون منع الرموز الدينية في المدارس)؛ تركيا الأتاتوركية المتطرفة؛ الاتحاد السوفيتي السابق
العلمانية الإيجابية (التكامليّة)	فصل مؤسسات الدولة عن المؤسسات الدينية، مع حرية كاملة للممارسة الدينية، واعتبار الدين مرجعًا أخلاقيًا للمجتمع (وليس مصدرًا للتشريع الملزم)	ألمانيا، الولايات المتحدة (الدستور يفصل الدين عن الدولة لكنه يحمي حرية الممارسة)

الخصائص العامة (للعلمانية بأنواعها)	التفصيل
مصدر السيادة	الشعب (الأمة)
مصدر التشريع	الدستور والقوانين التي يسنها البرلمان المنتخب
الحاكم	مواطن منتخب، خاضع للدستور والقضاء
المواطنة	قائمة على الجنسية، متساوية لجميع المواطنين بغض النظر عن الدين
المشاركة الشعبية	كاملة (انتخابات، أحزاب، تظاهرات سلمية)
المساءلة	موجودة (برلمان رقابي، قضاء مستقل، انتخابات دورية)
حرية الاعتقاد	كاملة (تغيير الدين حق شخصي)
الفصل بين السلطات	موجود (تنفيذية، تشريعية، قضائية)

موقفنا من هذا النموذج:

يتبنى هذا الكتاب **النموذج المدني** لا العلماني (سيأتي تفصيله). لكننا نرى أن العلمانية الإيجابية (وخاصة النموذج الأمريكي والألماني) أفضل بمراحل من الاستبداد الديني أو المدني الزائف. مع ذلك، العلمانية تواجه إشكاليتين من منظور إسلامي:

1. **الفصل التام بين الدين والدولة** يتجاهل حقيقة أن الإسلام (في جوهره) يقدم رؤية أخلاقية للحياة العامة، وليس فقط شعائر فردية.
2. **استبعاد الدين من التشريع** يجعل الدولة "محايدة" تجاه القيم، مما قد يؤدي إلى فراغ أخلاقي أو إلى هيمنة قيم لا تتماشى مع المجتمع المسلم.

لذلك، نقدم نموذجًا ثالثًا :**الدولة المدنية ذات المرجعية القيمية.**

4- الدولة المدنية ذات المرجعية القيمية (Civil State with Islamic Ethical Reference)

التعريف :نظام حكم تقوم فيه مؤسسات الدولة على أسس مدنية (دستور، برلمان منتخب، قضاء مستقل، سيادة القانون، مواطنة متساوية)، مع اعتبار **القيم الإسلامية** (العدل، الشورى، الحرية، الكرامة، المساءلة) إطارًا مرجعيًا أخلاقيًا يُسترشد به في التشريع والسياسات، لكن دون إلزامية دينية أو هيمنة لرجال الدين.

الخصائص	التفصيل	كيف تختلف عن الدينية؟	كيف تختلف عن العلمانية؟
مصدر السيادة	الأمة (الشعب)	تختلف عن الدينية (السيادة لله أو ممثليه)	تتفق مع العلمانية
مصدر التشريع	الدستور والقوانين المنتخبة، لكن مع شرط ألا تتعارض مع **القيم الإسلامية الكبرى** (آلية رقابية، وليس إلزامًا بكل تفاصيل الفقه)	تختلف عن الدينية التي تجعل النص الديني هو المصدر الوحيد	تختلف عن العلمانية التي لا تضع قيدًا دينيًا على التشريع
الحاكم	مواطن منتخب، خاضع للدستور والقضاء	تختلف عن الدينية (الحاكم ليس رجل دين ولا "ظل الله")	تتفق مع العلمانية
دور رجال الدين	استشاري (خبرة دينية)، لا يملكون حق الفيتو أو الحكم	تختلف عن الدينية (التي تحكم بهم)	تختلف عن العلمانية (التي تهمش الدين)
المواطنة	متساوية لجميع المواطنين (مسلمين وغير مسلمين)، بدون "ذمة"	تختلف عن الدينية (التي تميز بين مسلم وغير مسلم)	تتفق مع العلمانية
المشاركة الشعبية	كاملة (انتخابات، أحزاب، تظاهرات سلمية)	تختلف عن الدينية (المحدودة)	تتفق مع العلمانية
حرية الاعتقاد	كاملة؛ "لا إكراه في الدين" أساس للممارسة، وليس مجرد شعار	تختلف عن الدينية (المقيدة)	تتفق مع العلمانية (لكن بمرجعية إسلامية)
المساءلة	موجودة (فصل سلطات، قضاء مستقل، محاسبة)	تختلف عن الدينية (شبه معدومة)	تتفق مع العلمانية
المرجعية الأخلاقية	الإسلام (قيم وليس نصوصًا تفصيلية)	تشبه الدينية (لكن بشكل مرن غير إلزامي)	تختلف عن العلمانية (المحايدة أخلاقيًا أو القائمة على قيم غربية)
الفصل بين السلطات	موجود	مختلف تمامًا	يختلف قليلاً

5- **جدول مقارن شامل**

المعيار	الدولة الدينية (الثيوقراطية)	الدولة العلمانية (بأنواعها)	الدولة المدنية ذات المرجعية القيمية (نموذجنا)
مصدر السيادة	الله (عبر ممثلين دينيين)	الشعب	الأمة (الشعب)
مصدر التشريع	النصوص الدينية (بتفسير الحاكم/رجال الدين)	الدستور والإرادة الشعبية	الدستور + القيم الإسلامية كمرجع أخلاقي
الحاكم	رجل دين / خليفة / إمام	مواطن منتخب	مواطن منتخب
هل الحاكم "مقدس"؟	نعم (ظل الله، ولي الأمر المطلق)	لا	لا
دور الدين في الدولة	كل شيء (الدين هو الدولة)	لا شيء (أو دور رمزي فقط)	دور مرجعي أخلاقي (القيم أس الدولة)
رجال الدين	حكام أو شركاء في الحكم	مواطنون عاديون (أو مهمشون)	خبراء يُستشارون، لكن ليس لهم سلطة
المواطنة	على أساس الدين (مسلم/غير مسلم)	على أساس الجنسية (متساوية)	على أساس الجنسية (متساوية)
حرية الاعتقاد	مقيدة (تغيير الدين جريمة)	كاملة (حق شخصي)	كاملة (لا إكراه في الدين)
حقوق المرأة	محدودة (بحسب الفقه التقليدي)	كاملة (متساوية مع الرجل)	كاملة (مع مراعاة قيم العدل والكرامة الإسلامية)
الفصل بين السلطات	غير موجود	موجود	موجود
المساءلة	شبه معدومة	موجودة	موجودة
الاستقرار السياسي	يتحقق بالقمع وقد يكون طويلاً	يتحقق بالمؤسسات	يتحقق بالمؤسسات
الحرية الدينية	محدودة (حرية فقط للدين الرسمي)	كاملة	كاملة (في إطار احترام القيم العامة)

ثانياً: المرجعية الأخلاقية للإسلام: القيم بدل النماذج

1- لماذا "قيم" وليس "نموذج"؟

أحد أهم دروس هذا الكتاب هو أن **القرآن لم يقدم نموذجًا مؤسسيًا للدولة**، بل قدم **منظومة قيم** يجب أن تحكم أي نظام سياسي.

هذا التمييز ليس مجرد لعب بالألفاظ، بل هو جوهر مشروعنا النقدي:

المفهوم	معناه	إشكالياته
النموذج (Model)	شكل محدد من المؤسسات والآليات (الخلافة، الإمامة)	قابل للجمود، مرتبط بسياق تاريخي معين، تقديسه يؤدي إلى استحالة التجديد
المنظومة القيمية (Value System)	مبادئ أخلاقية مجردة (كالعدل، الحرية، الشورى)	مرنة، قابلة للتنزيل في أي زمان ومكان، لا تقدس شكلاً واحدًا

الفكرة الجوهرية:

الإسلام يصلح ليكون إطارًا مرجعيًا لأي نظام سياسي عادل، بشرط أن يلتزم هذا النظام بالقيم الكبرى التي جاء بها القرآن. وأما التفاصيل المؤسسية (هل ننتخب الرئيس مباشرة أم عبر برلمان؟ هل النظام برلماني أم رئاسي؟ هل القضاء مستقل بالكامل أم هناك هيئات رقابية؟) فهي متروكة للاجتهاد البشري وفق ظروف كل مجتمع.

2- القيم الإسلامية المؤسسة للدولة المدنية

نستعرض هنا القيم التي يجب أن تقوم عليها الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية:

القيمة	الدليل القرآني	معناها السياسي	تجلياتها في الدولة المدنية
العدل	"إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ" (النحل: 90)، "اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى" (المائدة: 8) **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ۚ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا(58)** النساء	أساس الحكم، يجب أن يطبق على الجميع (حتى الأعداء)	قضاء مستقل، مساواة أمام القانون، محاسبة الحكام، توزيع عادل للثروة
الشورى	"وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ" (الشورى: 38)، "وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ" (آل عمران: 159)	مشاركة الأمة في اتخاذ القرارات	ديمقراطية (انتخابات، برلمان، أحزاب، استفتاءات)

القيمة	الدليل القرآني	معناها السياسي	تجلياتها في الدولة المدنية
الحرية	"لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ" (البقرة: 256)، "وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ" (الكهف: 29)	حق الفرد في الاختيار (دينيًا وسياسيًا)	حرية التعبير، حرية التجمع، حرية تكوين الأحزاب، حرية الإعلام، حقوق الإنسان
الكرامة الإنسانية	"وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ" (الإسراء: 70)	كل إنسان (مسلمًا كان أم غير مسلم) له كرامة ذاتية لا تنتهك	منع التعذيب، احترام الخصوصية، حقوق الإنسان، مكافحة التمييز
المساءلة	"وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ" (إبراهيم: 42)، "يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ" (ص: 26)	الحاكم مسؤول أمام الله ثم أمام الأمة	انتخابات دورية، محاسبة الحاكم، قضاء مستقل، هيئات رقابية، حرية نقد الحاكم
المواطنة	صحيفة المدينة (اليهود "أمة مع المؤمنين")، "وَلَهُمْ مَا لَنَا وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَيْنَا" (مبدأ تعاقدي)	الولاء للدولة (لا للقبيلة أو الطائفة) يتجاوز الاختلافات الدينية	مساواة جميع المواطنين في الحقوق والواجبات، لا تمييز على أساس الدين أو العرق
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر	"وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ" (آل عمران: 104)	دور المجتمع المدني في رقابة السلطة	صحافة حرة، منظمات مجتمع مدني، نقد علني، هيئات رقابية مستقلة

3- كيف نُفعّل القيم بدلاً من تقديس النماذج؟

تطبيق هذه القيم ليس مجرد شعارات، بل يحتاج إلى **آليات مؤسسية** تُترجمها إلى واقع:

القيمة	الآلية المؤسسية المطلوبة	التحدي في العالم العربي
العدل	قضاء مستقل، قوانين متساوية، هيئات مكافحة فساد	القضاء غير مستقل، القوانين تمييزية (أحيانًا ضد المرأة أو الأقليات)، الفساد مستشري
الشورى	انتخابات حرة ونزيهة، برلمان حقيقي، أحزاب سياسية متعددة	انتخابات صورية، برلمان "تطبيل"، أحزاب الحكم فقط
الحرية	دستور يضمن الحريات، إعلام حر، قضاء يحمي الحقوق	دساتير مقيدة، إعلام موجه، قمع المعارضة

القيمة	الآلية المؤسسية المطلوبة	التحدي في العالم العربي
الكرامة	قوانين تجرم التعذيب والاختفاء القسري، احترام الخصوصية	التعذيب واسع في السجون، الاختفاء القسري، انتهاك الخصوصية
المساءلة	انتخابات دورية، محاسبة الحاكم (عزله، مقاضاته)، هيئات رقابية مستقلة	حكام مدى الحياة أو لفترات طويلة جدًا، لا محاسبة
المواطنة	جنسية واحدة متساوية، قوانين لا تميز على أساس الدين أو العرق	تمييز ضد غير المسلمين (في بعض الدول)، تمييز ضد الأقليات العرقية
الأمر بالمعروف	ضمان حرية النقد، حماية حقوق الإنسان، منظمات مدنية مستقلة	غياب هذه الحريات، منظمات مدنية خاضعة أو ممنوعة

4- هل تتعارض هذه القيم مع "الشريعة"؟

هذا سؤال محوري. الجواب :**لا تتعارض مع مقاصد الشريعة**، بل هي تجسيد لها.

التفصيل:

مقاصد الشريعة (حسب ابن عاشور والشاطبي)	القيم المقابلة في دولتنا المدنية
حفظ الدين	حرية الاعتقاد، منع الإكراه
حفظ النفس	حقوق الإنسان، منع التعذيب، القضاء العادل
حفظ العقل	حرية التعبير، التعليم المجاني، حرية البحث العلمي
حفظ النسل	حماية الأسرة، رعاية الأمومة والطفولة
حفظ المال	مكافحة الفساد، شفافية المال العام، عدالة ضريبية

ما قد يُثار أحيانًا من تعارض (تطبيق الحدود، أو وضع المرأة، أو علاقة غير المسلمين) هو تعارض مع **فقه تراثي معين**، وليس مع **مقاصد القرآن**.

فعلى سبيل المثال:

- **حد الردة** :يتعارض مع "لا إكراه في الدين" ومع حرية الضمير الحديثة. الفقهاء بنوه على تصور "الردة كخيانة في زمن الحرب"، وليس كتغيير معتقد شخصي.

- **الميراث (للذكر مثل حظ الأنثيين)** :في أسرة معاصرة تعتمد المرأة وتعمل، هل هذا التوزيع عادل؟ يمكن إعادة النظر فيه عبر "الوصية الواجبة" أو اتفاقيات ما قبل الزواج، مع بقاء الأصل القرآني محترمًا.
- **ولاية الرجل على المرأة** :هذا الفهم تأثر بالثقافة الأبوية، والقرآن يقول "وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ" (التوبة: 71).

المبدأ :المقاصد مطلقة (العدل، الحرية، الكرامة)، والتفاصيل الفقهية نسبية قابلة للتغيير بتغير الزمان والمكان.

ثالثاً: السيادة للأمة لا للحاكم: من "خليفة الله" إلى "الأمة مصدر السلطات"

1- إشكالية "السيادة لله" في النظريات السياسية

مفهوم **السيادة** (Sovereignty) هو المفهوم الأكثر حساسية في النقاش حول الدولة الإسلامية.

النظريات السياسية	مفهوم السيادة	الإشكالية
النظريات الملكية المطلقة (حتى القرن 18)	السيادة للملك (الحاكم)	طاعة الحاكم مطلقة، لا مساءلة
النظريات الديمقراطية الحديثة	السيادة للشعب (الأمة)	السلطة من الشعب وإليه، ديمقراطية، انتخابات
نظرية الخلافة	السيادة لله، والخليفة ينفذ شرعه	إشكالية: من يتحدث باسم الله؟ وكيف نعرف إرادته في كل صغيرة وكبيرة؟
بعض النظريات الإسلامية المعاصرة (المودودي وقطب)	السيادة لله وحده، والحاكم يطبق الشريعة	إشكالية: نفس الإشكال السابق، مع خطر تكفير المخالفين

الموقف الذي نطرحه في هذا الكتاب:

السيادة لله بالمعنى **التكويني** (God's sovereignty over the universe as Creator)، لكن السيادة **التشريعية والسياسية** (تنظيم شؤون الناس) هي للأمة، لأن الله لم ينزل دستورًا مفصلاً ولم يعين حاكمًا معينًا. هذا التفريق يحل الإشكالية: نحن نقر أن الله هو رب العالمين (سيادة كونية)، لكن إدارة شؤون الدولة هي من اختصاص البشر عبر الاجتهاد والتعاقد.

2- أدلة من القرآن والسنة على سيادة الأمة

1. **البيعة** :أساس شرعية الحاكم هو بيعة الأمة ("فمن جاءكم فبايعوه على ذلك"). البيعة عقد بين الحاكم والأمة، وليس تفويضًا إلهيًا.
2. **الشورى"** :وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ"، أي أن الأمة هي التي تتشاور في أمرها، لا أن الحاكم هو المنفرد.
3. **الاستخلاف العام"** :وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ" – الخطاب للأمة كلها، وليس للحاكم فقط. الأمة كلها مستخلَفة في الأرض، والحاكم وكيل عنها.
4. **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** :فريضة على الأمة (جميع أفرادها) لمراقبة الحاكم وتصويبه.

يقول **راشد الغنوشي"** :السياسة في الإسلام هي وكالة من الأمة للحاكم، وليست وصاية من الله عليه. فالحاكم ليس ممثلًا لله على الأرض، بل هو وكيل عن الأمة في تنفيذ العقد الذي ارتضته."

3- آثار تحويل السيادة من "خليفة الله" إلى "الأمة"

المجال	في النموذج التقليدي (سيادة الله/الخليفة)	في النموذج الجديد (سيادة الأمة)
شرعية الحاكم	من عند الله (عبر النص أو الغلبة أو البيعة الشكلية)	من عند الأمة (عبر الانتخابات الحرة)
مصدر الدستور	الشريعة كما يفهمها الفقهاء (غير مكتوبة أحيانًا)	دستور مكتوب يوافق عليه الشعب (مع مرجعية إسلامية)
مصدر القوانين	الفقهاء والحاكم (تحت اسم "تطبيق الشريعة")	البرلمان المنتخب (مع رقابة دستورية تتوافق مع القيم الإسلامية)
المساءلة	أمام الله فقط (لذا شبه معدومة)	أمام الأمة أولاً (عبر الانتخابات والمحاسبة)، ثم أمام الله
تغيير الحاكم	صعب جدًا (الخروج حرام)	سهل (انتخابات دورية، عزل)
مكانة المواطن	رعية (تابع، خاضع)	مواطن (صاحب حقوق وواجبات)

4- نقد مفهوم "خليفة الله"

من أخطر المفاهيم التي دخلت على الإسلام هو لقب **"خليفة الله "**(نائب الله على الأرض). هذا اللقب:

- **لا أصل له في القرآن** (القرآن يقول "خليفة" لآدم وللأمة كلها، وليس لحاكم معين).
- **لا أصل له في السنة** (النبي لم يلقب نفسه ولا خلفاءه الراشدين بهذا اللقب).

- **دخيل على الإسلام** (تأثر بالحضارات الفارسية والبيزنطية).
- **خطير جدًا** (لأنه يضفي قداسة على الحاكم، ويجعله فوق المساءلة، ويجعل الخروج عليه خروجًا على الله).

"إن إطلاق وصف 'خليفة الله' على الحاكم هو أكبر كارثة سياسية حلت بالأمة الإسلامية، لأنه حوَّل الحكم من عقد سياسي بين البشر إلى 'حق إلهي' لا يمكن مساءلته."

المطلوب :إسقاط هذا اللقب من الخطاب الديني والسياسي نهائيًا، والعودة إلى المفهوم القرآني: الأمة كلها خلفاء في الأرض، والحاكم مجرد وكيل عنها.

رابعاً: فكرة محورية: الإسلام يؤسس لمجتمع أخلاقي لا لثيوقراطية دينية

1- الفرق بين "المجتمع الأخلاقي" و"الدولة الدينية"

هذه الفكرة هي **خلاصة الكتاب كلها**، وتحتاج إلى تفصيل:

المعيار	المجتمع الأخلاقي (بمرجعية إسلامية)	الدولة الدينية (الثيوقراطية)
مصدر القيم	القرآن والسنة (منظومة القيم المفتوحة)	تفسير حرفي للنصوص تفرضه السلطة الدينية
دور الدولة	حماية الحريات، ضمان العدل، تمكين الأخلاق	فرض نموذج أخلاقي واحد بالقوة
حرية الاعتقاد	كاملة ("لا إكراه في الدين")	مقيدة (الدين الرسمي هو الوحيد المقبول)
دور المجتمع المدني	نشط (مساجد، منظمات، أحزاب، نقابات)	خاضع أو ممنوع
الاختلاف والتعددية	مقبولة (طالما لا تؤدي إلى عنف)	مرفوضة ("وحدة الأمة" بالقوة)
الحاكم	وكيل عن الأمة، منتخب، قابل للمساءلة	نائب عن الله، غير قابل للمساءلة
التشريع	برلماني (دستور وقوانين، مع مرجعية القيم الإسلامية)	من النص الديني فقط (يفسره رجال الدين)
المرأة	شريكة متساوية في الحقوق (مع مراعاة العدل)	وصاية ذكورية، قوانين تمييزية
غير المسلمين	مواطنون كاملو الحقوق	ذميون (درجة ثانية)

2- لماذا "المجتمع الأخلاقي" بديل عملي؟

هناك عدة أسباب تجعل التركيز على "بناء مجتمع أخلاقي" بدلاً من "إقامة دولة دينية" أكثر عملية وملاءمة للإسلام:

1. **الإسلام لم ينزل ليكون دولة** :الإسلام جاء لهداية البشر وتزكيتهم، وتنظيم علاقتهم بالله وببعضهم. الدولة مجرد أداة من أدوات تحقيق هذه الأهداف، وليست الهدف نفسه.
2. **الأخلاق باقية والدول تزول** :القيم الإسلامية (العدل والحرية والكرامة) تبقى صالحة لكل زمان ومكان، أما أشكال الدولة فهي قابلة للتغيير والزوال.
3. **إقامة "الدولة الدينية" فشلت في كل التجارب** :من الخلافة إلى إيران إلى داعش، كلها فشلت في تقديم نموذج يحقق العدالة والحرية والكرامة.
4. **التركيز على الأخلاق يجمع المسلمين** بدلاً من أن يفرقهم: يمكن لمسلمي السنة والشيعة والصوفية والسلفيين أن يتفقوا على قيم العدل والشورى والحرية، ويختلفوا في تفاصيل الحكم، وهذا الاختلاف مقبول. أما التركيز على "الدولة الإسلامية" (بصيغة خلافة معينة أو إمامة معينة) فقد يكون سببًا لفتن دامية.

3- دور المجتمع المدني في "المجتمع الأخلاقي"

في النموذج الذي نقدمه، **المجتمع المدني** هو الفاعل الحقيقي، وليس الدولة. تشمل مؤسسات المجتمع المدني:

المؤسسة	دورها الأخلاقي والسياسي
المساجد والجمعيات الدينية	توعية دينية وأخلاقية، دون تدخل في السياسة (الفصل بين الدعوة والحكم)
الأحزاب السياسية	التنافس على البرامج والانتخابات، وليس على "تمثيل الإسلام الوحيد"
النقابات (عمال، مهنيون)	الدفاع عن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية
منظمات حقوق الإنسان	مراقبة انتهاكات الدولة وحماية الضعفاء
وسائل الإعلام المستقلة	نقد السلطة، كشف الفساد، التوعية
المؤسسات الأكاديمية والبحثية	إنتاج المعرفة، نقد التراث، تطوير الفكر

الدولة في هذا النموذج ليست "أمًا" أو "وصيًا" على المجتمع، بل هي **خادم للأمة**، توفر الأمن والعدل والخدمات الأساسية، وتحمي الحريات، وتترك المجال للمجتمع ليزدهر.

4- كيف يتحقق "المجتمع الأخلاقي" في الواقع؟

ليس هذا مشروعًا طوباويًا. يمكن ترجمته إلى خطوات عملية:

المرحلة	المطلوب	الأولويات
المرحلة الأولى: التأسيس	دستور يضمن الحقوق والحريات، انتخابات حرة، قضاء مستقل	العدل، المساءلة، منع الفساد
المرحلة الثانية: البناء المؤسسي	برلمان حقيقي، أحزاب متنوعة، إعلام حر	الشورى، المشاركة، التعددية
المرحلة الثالثة: تنمية المجتمع المدني	دعم النقابات والمنظمات والمؤسسات المستقلة	الحرية، التمكين
المرحلة الرابعة: النضج الأخلاقي	ترسيخ قيم التسامح والمواطنة والكرامة في التعليم والثقافة	الإنسان، الكرامة، التنوع

أمثلة عملية يمكن البناء عليها (مع نقدها وتحسينها):

- **تونس بعد 2011** : دستور توافقي، انتخابات حرة نسبيًا، حوار وطني.
- **ماليزيا** في بعض فتراتها (نموذج "الإسلام المعتدل"، تقدم اقتصادي، تعددية، لكن لا يخلو من مشاكل).
- **المغرب** في تجربة "العدالة والتنمية" (حكومة إسلامية في إطار ملكية دستورية، مقاربة واقعية).

خاتمة الفصل: الخطوة الأولى نحو المستقبل

بعد هذا الاستعراض، يمكننا صياغة الاستنتاجات النهائية لهذا الفصل التأسيسي:

أولاً: لا حاجة إلى "دولة إسلامية" بالمعنى الثيوقراطي

الإسلام لم يفرض نظام حكم محدد، وكل محاولات فرض "الدولة الإسلامية" الكلاسيكية (الخلافة) فشلت في تحقيق العدالة والحرية. الأهم من "اسم" الدولة هو "جوهرها": هل تحقق العدل؟ هل تحترم الحرية والكرامة؟

ثانيًا: "الدولة المدنية ذات المرجعية القيمية" هي البديل العملي

هذا النموذج:

- يحترم خصوصية الإسلام كمرجع أخلاقي للمجتمع.
- يحقق المواطنة المتساوية لجميع أفراد المجتمع (بغض النظر عن الدين).
- يضمن الحريات الأساسية (تعبير، تنظيم، اعتقاد).
- يخضع الحاكم للمساءلة من خلال انتخابات ديمقراطية وقضاء مستقل.

- يفصل بين مؤسسات الدولة (التي هي مدنية) والهيمنة الدينية (مع بقاء القيم الإسلامية مرجعًا).

ثالثًا: السيادة للأمة، وليس للحاكم ولا لرجال الدين

"خليفة الله" مفهوم دخيل يجب تجاوزه. الأمة هي مصدر السلطات، والحاكم وكيل عنها، قابل للعزل والمحاسبة.

رابعًا: الإسلام يؤسس لمجتمع أخلاقي، لا لثيوقراطية دينية

قيم الإسلام (العدل، الشورى، الحرية، الكرامة، المساءلة) هي الباقية الصالحة لكل زمان ومكان. النماذج التاريخية (الخلافة) قابلة للنقد والتجاوز.

خامسًا: الطريق طويل، لكنه يبدأ بخطوة

تطبيق هذا النموذج ليس سهلًا، في ظل استبداد مترسخ، ووعي سياسي ضعيف، وخطاب ديني متحجر. لكن التغيير يبدأ من:

- **المثقفين والمفكرين** (تقديم رؤية نقدية بديلة).
- **النخب السياسية** (التبني العملي في البرامج والمواقف).
- **المجتمع المدني** (بناء المؤسسات، الدفع نحو الإصلاح.)
- **رجال الدين التنويريين** (تقديم خطاب ديني متسامح يدعم المواطنة والحريات.)

ختامًا :لا يمكن بناء أي دولة عادلة في العالم الإسلامي بدون تحرير العقل أولاً. تحرير العقل من الخوف، ومن قداسة النماذج التاريخية، ومن ثنائية "إسلامي/غير إسلامي" الساذجة. هذا الكتاب هو محاولة متواضعة في هذا الطريق. والله من وراء القصد.

الفصل الحادي عشر: الديمقراطية والشورى

تمهيد: أكبر إشكاليات الفكر السياسي الإسلامي المعاصر

يمثل الجدل حول العلاقة بين الإسلام والديمقراطية **أكبر إشكالية** تواجه الفكر السياسي الإسلامي المعاصر. فهذا الجدل ليس مجرد نقاش أكاديمي، بل هو معركة وجودية حول مستقبل الحكم في العالم الإسلامي.

فمنذ انهيار الخلافة العثمانية، واجهت المجتمعات الإسلامية سؤالاً محوريًا: كيف نحكم أنفسنا في عصر الحداثة، مع الحفاظ على هويتنا الإسلامية؟ والإجابات توزعت بين:

- **الرفض المطلق** :الديمقراطية "كفر" و"طاغوت"، والإسلام هو الحل الوحيد (التيار الجهادي والسلفي المتشدد).
- **القبول المشروط** :الديمقراطية "آلية" يمكن استخدامها للوصول إلى السلطة، لكن الحكم بعد ذلك يكون بالشريعة (بعض تيارات الإسلام السياسي).
- **التوفيق بين الإسلام والديمقراطية** :الديمقراطية هي التجسيد العملي للشورى في العصر الحديث، ولا تعارض بينهما (التيار الإصلاحي).
- **الفصل التام** :الإسلام دين والديمقراطية نظام حكم، ولا داعي للخلط بينهما (التيار العلماني).

في هذا الفصل، سنحاول تجاوز هذه الانقسامات العقيمة، وتقديم رؤية **نقدية بناءة** للعلاقة بين الديمقراطية والشورى، انطلاقًا من المقاصد القرآنية والتجربة التاريخية، مع الاستفادة من التجارب المعاصرة (تجربة النهضة التونسية).

الفكرة المركزية لهذا الفصل:

الديمقراطية ليست "دينًا بديلاً" عن الإسلام، كما يروج خصومها، ولا هي "نموذج غربي" يجب رفضه جملة وتفصيلاً. بل هي **آلية إجرائية** لتجسيد مبدأ الشورى في العصر الحديث، مع ضرورة ضبطها بمرجعية قيمية إسلامية (العدل، الحرية، الكرامة، المساءلة). الديمقراطية الحقيقية لا تتعارض مع الإسلام، بل الاستبداد هو الذي يتعارض مع جوهر الرسالة الإسلامية.

محاور هذا الفصل:

1. هل الديمقراطية ضد الإسلام؟ تفكيك الإشكالية.
2. الشورى كمبدأ مفتوح: من النص إلى التطبيق.
3. التداول السلمي للسلطة: جوهر الديمقراطية وأساسه في الإسلام.
4. التعددية السياسية: الأحزاب والمعارضة في الفكر الإسلامي.
5. قضايا أساسية: الانتخابات، الأحزاب، المعارضة، حرية التعبير.

أولاً: هل الديمقراطية ضد الإسلام؟ تفكيك الإشكالية

1- لماذا هذا السؤال؟

السؤال عن علاقة الإسلام بالديمقراطية لم يكن مطروحًا بهذه الحدة في التراث الإسلامي الكلاسيكي، لأنه ببساطة لم تكن هناك "ديمقراطية" بالمعنى الحديث. لكن مع ظهور الديمقراطيات الغربية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ومع تصاعد الاستعمار والهيمنة الغربية، أصبح هذا السؤال محوريًا.

حساسية السؤال تأتي من ثلاثة مصادر:

المصدر	الإشكالية
المصدر الديني	هل الديمقراطية، التي تجعل "الشعب" مصدر السلطات، تتعارض مع مبدأ "الحاكمية لله"؟
المصدر التاريخي	الديمقراطية جاءت من الغرب "المسيحي" و"المستعمر"، فهل يمكن تبنيها دون خيانة الهوية؟
المصدر السياسي	تجارب "الديمقراطية" في العالم العربي (مثل تجربة الإخوان في مصر) انتهت بالفشل والانقلاب، مما زاد الشكوك

2- وجهات النظر المختلفة

يمكن توزيع المواقف من الديمقراطية في الفكر الإسلامي المعاصر على أربعة أطياف رئيسية:

التيار	الموقف من الديمقراطية	المنظرون/الأمثلة	النقد الموجّه لهم
الرفض المطلق (الجهادي)	الديمقراطية "كفر" و"طاغوت"، لأنها تجعل البشر يشرعون بدلاً من الله	القاعدة، داعش، بعض السلفية الجهادية	يتجاهلون أن الديمقراطية مجرد آلية، وأن "لا إكراه في الدين" يمنع فرض نموذج واحد
الرفض المحافظ (التقليدي)	الديمقراطية تتعارض مع الشورى؛ الإسلام له نظامه الخاص ولا حاجة للديمقراطية	بعض فقهاء السلفية التقليدية	يخلطون بين "الوسيلة" و"الغاية"، ويتجاهلون أن الشورى بحاجة إلى آليات عصرية
القبول المشروط (السياسوي)	الديمقراطية وسيلة للوصول إلى السلطة، لكن الحكم بعد ذلك يكون بالشريعة	الإخوان المسلمون (في بعض مراحلهم)،	تعرضوا لانتقادات بـ"الازدواجية": استعمال الديمقراطية كـ"مطية" ثم تجاوزها

التيار	الموقف من الديمقراطية	المنظرون/الأمثلة	النقد الموجّه لهم
القبول التأصيلي (الإصلاحي)	الديمقراطية هي التجسيد العملي للشورى في العصر الحديث، ولا تعارض بينهما	حزب العدالة والتنمية التركي (في تجربته) راشد الغنوشي، حركة النهضة التونسية، حسن الترابي (في مراحل متأخرة)	يواجهون اتهامات بـ"التنازل" و"تبرير العلمانية" من تيارات إسلامية أخرى

3- نقد أسئلة الديمقراطية: نحو تجاوز الثنائيات

بدلاً من الانشغال بسؤال "هل الديمقراطية حلال أم حرام؟"، نقترح الانتقال إلى أسئلة أكثر جوهرية:

السؤال العقيم	السؤال الجوهري البديل
هل الديمقراطية كفر؟	كيف يمكن تحقيق العدل والشورى والمساءلة في عصرنا؟
هل الديمقراطية واجبة أم محرمة؟	ما الآليات العملية التي تمنع الاستبداد وتضمن حقوق الإنسان؟
هل الديمقراطية "غربية"؟	هل يمكن "أسلمة" الآليات الديمقراطية مع الحفاظ على جوهرها؟
من يحكم: الله أم الشعب؟	كيف نُفعّل "سيادة الأمة" في إطار مرجعية إسلامية؟

خلاصة نقدية :السؤال عن "حرمة" الديمقراطية هو سؤال خاطئ من الأساس. الديمقراطية ليست عبادياً يُسأل عن حكمه الشرعي، بل هي وسيلة إجرائية لتنظيم تداول السلطة وحماية الحقوق. المطلوب هو تقييم هذه الوسيلة بناءً على مدى تحقيقها للقيم الإسلامية (العدل، الشورى، الحرية، الكرامة)، وليس بناءً على أصلها "الغربي" أو "الوثني" المزعوم.

4- تجارب عملية: من "الديمقراطية الإسلامية" إلى "الديمقراطية المسلمة"

من أبرز التجارب التي يمكن الاستفادة منها في هذا النقاش هي **تجربة حركة النهضة التونسية** وراشد الغنوشي.

وفقًا لدراسة أندرو مارش "حول الديمقراطية المسلمة"، مرّ الغنوشي بتحول فكري كبير من "الديمقراطية الإسلامية" (كوسيلة) إلى **"الديمقراطية المسلمة "**(كغاية وإطار).

المرحلة	السمة	الموقف من الديمقراطية
المرحلة الأولى (1970-1980)	تأثر بالإخوان والمودودي	الديمقراطية وسيلة مؤقتة، الهدف "الدولة الإسلامية"
المرحلة الثانية (1990-2000)	مراجعات في السجن وتأثر بالترابي	الديمقراطية كإطار للحريات العامة، مع مرجعية إسلامية
المرحلة الثالثة (2011-الحاضر)	تجربة ما بعد الثورة	تجاوز "الإسلام السياسي" إلى "الديمقراطية المسلمة" كبديل كلي

ما يعنيه الغنوشي بـ"الديمقراطية المسلمة" هو:

- الاعتراف بأن **الديمقراطية** ليست مجرد آلية، بل هي **نظام حكم متكامل** يقوم على التداول السلمي والتعددية وحقوق الإنسان.
- **الإسلام** يُفهم في هذا السياق كـ"مرجعية قيمية" وليس كمشروع سياسي مغلق.
- **المواطنة المتساوية** (بما فيها حق غير المسلمين في تولي المناصب) أساس الدولة، وليس "الإسلام السياسي" التقليدي.

كتب الغنوشي في بيان مؤتمر حركة النهضة العاشر (2016) الذي أعلن فيه تجاوز "الإسلام السياسي:"

"ندعو إلى حوار مع مجموع الديمقراطيين المسلمين من أجل سنّ نهج صحيح يقوم على رفض أي تناقض بين قيم الإسلام والحداثة "

هذه التجربة، رغم تعقيداتها والانتقادات الموجهة إليها (خاصة بعد اعتقال الغنوشي 2023)، تقدم **نموذجًا حيًا** يمكن الاستفادة منه في نقاشنا.

ثانياً: الشورى كمبدأ مفتوح: من النص إلى التطبيق

1- الشورى في القرآن: الآيات والتأويلات

كما استعرضنا في الفصل الرابع، الشورى مبدأ قرآني واضح، لكنه مفتوح في تفاصيله:

الآية	مضمونها	الإشكال التأويلي
"وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ" (الشورى: 38)	صفة للمؤمنين	هل هي واجبة؟ وهل تشمل الحكم فقط أم المجتمع كله؟
"وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ" (آل عمران: 159)	أمر للنبي بالمشاورة	هل كان النبي بحاجة للشورى (وهو يوحى إليه)؟ إذا كان هو بحاجة، فغيره من باب أولى

الآية	مضمونها	الإشكال التأويلي
"فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ" (آل عمران: 159)	ربط الشورى بالعفو والاستغفار	الشورى ليست مجرد إجراء إداري، بل هي خُلُق ومبدأ في التعامل مع الآخرين

الخلاصة التأويلية :الشورى في القرآن **مبدأ ملزم**، وليست مجرد استئناس. لكن طريقة تطبيقها (من يُشاور؟ وكيف؟ وفي أي القضايا؟) تُركت للاجتهاد البشري.

2- مستويات الشورى وعلاقتها بالديمقراطية

يمكن تفكيك "الشورى" إلى مستويات متعددة، ومقارنتها بمفاهيم ديمقراطية:

المستوى	معنى الشورى في هذا المستوى	المفهوم الديمقراطي المقابل
شورى الحاكم (التشاورية)	الحاكم يستشير نخبة من أهل الخبرة في قراراته	المجالس الاستشارية، غرف "اللوبي"، لكن ليست ملزمة
شورى النخبة (الانتخابية غير المباشرة)	أهل الحل والعقد يختارون الحاكم ويراقبونه	النظام البرلماني (النيابي) غير المباشر
شورى الأمة (التمثيلية)	الأمة تنتخب ممثلين عنها في برلمان ملزم	الديمقراطية التمثيلية (البرلمانية)
شورى مباشرة (الديمقراطية المباشرة)	الأمة تُستفتى مباشرة في القضايا الكبرى	الاستفتاءات العامة، الديمقراطية المباشرة

الموقف من هذه المستويات:

- **لا توجد نصوص** تمنع أيًا من هذه المستويات، بل النصوص تتركها مفتوحة للاجتهاد.
- **كل مستوى** له عيوبه ومزاياه، ويمكن اختيار الأنسب حسب ظروف المجتمع.
- **الديمقراطية التمثيلية** (مع إضافة الاستفتاءات) هي الأقرب لتحقيق الشورى في مجتمعات معاصرة كبيرة ومعقدة.

3- هل الشورى ملزمة للحاكم؟

هذه نقطة خلاف جوهرية بين الفقه الكلاسيكي والتيار الإصلاحي:

التيار	موقف "الإلزام"	الدليل	النتيجة السياسية
الفقه الكلاسيكي	الشورى غير ملزمة؛ الحاكم "يستشير" ثم يفعل ما يراه	الآية لم تأت بصيغة الأمر الملزم، والسياق التاريخي لم يظهر إلزامًا	الحاكم فوق الشورى، يمكنه تجاهلها (وهذا ما حدث فعلًا)
التيار الإصلاحي	الشورى ملزمة، ورأي الأمة (أو ممثليها) واجب الاتباع	"وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ" صفة للمؤمنين، أي أن هذه طبيعتهم؛ والنبي شاور مع أنه نبي	الحاكم تحت إرادة الأمة (عبر مؤسسات ملزمة كالبرلمان)

موقف هذا الكتاب:

الشورى - كمبدأ قرآني - **ملزمة** للحاكم، لأن الله وصف المؤمنين بأن **"**أمرهم شورى بينهم**"**، وهذا يعني أن هذا هو أسلوبهم الطبيعي في اتخاذ القرارات الجماعية. والديمقراطية هي الآلية المعاصرة لتحقيق هذا الإلزام: برلمان منتخب، حكومة مسؤولة أمامه، انتخابات دورية، قضاء مستقل.

4- الشورى والديمقراطية: اتفاق وافتراق

بناءً على ما تقدم، يمكن رسم علاقة الشورى بالديمقراطية:

أوجه الاتفاق	أوجه الافتراق
ضرورة المشاركة الشعبية في الحكم	مصدر السلطة: الشورى تستند إلى النص الديني، الديمقراطية تستند إلى الإرادة البشرية
مساءلة الحاكم ومحاسبته	المرجعية الأخلاقية: الشورى في إطار القيم الإسلامية، الديمقراطية مفتوحة لأي قيم (بما قد يعارض الإسلام)
رفض الاستبداد والتوريث	التعددية المطلقة: الديمقراطية تسمح بأحزاب قد تكون "معادية للإسلام"، وهذا محدود في الرؤية الإسلامية
العدالة والمساواة أمام القانون	سيادة الأمة مقابل سيادة النص: عند التعارض، أيهما يقدم؟

الخلاصة :لا يمكن القول إن الشورى هي "نفس" الديمقراطية، ولا يمكن القول إن بينهما تعارضًا مطلقًا. العلاقة بينهما هي علاقة **تكامل** وليس **تطابق** أو **تناقض** .الديمقراطية تقدم الآليات (الانتخابات، التداول، التعددية) والشورى تقدم الإطار المرجعي الأخلاقي (القيم الإسلامية). دمجهما معًا ينتج **الديمقراطية المسلمة** أو **الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية**.

ثالثاً: التداول السلمي للسلطة: جوهر الديمقراطية وأساسه في الإسلام

1- ما هو التداول السلمي للسلطة؟

التداول السلمي للسلطة (Peaceful Transfer of Power) هو مبدأ ديمقراطي يعني:

- الحاكم (أو الحزب الحاكم) يقبل بنتيجة الانتخابات ويسلم السلطة طواعية للفائز.
- لا استخدام للعنف أو القمع للبقاء في السلطة.
- التغيير السياسي يتم عبر الصناديق، لا عبر الرصاص.

هذا المبدأ هو **جوهر الديمقراطية**، وهو الذي يفصل بين الأنظمة الديمقراطية والأنظمة الاستبدادية. فالديكتاتور قد يجري "انتخابات" صورية، لكنه لا يسلم السلطة أبدًا.

2- التداول السلمي في الإسلام: أدلة وتطبيقات

هل يقرّ الإسلام بمبدأ التداول السلمي للسلطة؟ الإجابة :**نعم، من حيث المبدأ، لكن مع مراعاة الخصوصيات.**

الدليل	معناه	علاقته بالتداول
"وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ" (الشورى: 38)	الأمة تتشاور في أمرها، وهذا يستلزم قبولها لنتيجة التشاور	الانتخابات هي أداة التشاور، وقبول النتيجة واجب
"وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ" (آل عمران: 140)	التداول سنة إلهية في الأمم	التداول بين الناس سنة كونية، ويمتد إلى تداول السلطة
سيرة الخلفاء الراشدين	انتقال الخلافة بينهم كان سلميًا (أبو بكر، عمر، عثمان، علي، ثم الحسن لمعاوية)	نموذج تاريخي للتداول السلمي، رغم أن الآليات تختلف
مبدأ "الأصل في تولي الحاكم هو سلمية الاختيار"	هذا ما يقرره أصول الفقه السياسي	لا يمكن أن يكون تغيير الحاكم إلا بالوسائل السلمية (الانتخابات، الاستفتاء) إلا في حالات الخيانة العظمى أو الكفر البواح

"إن مبدأ التداول الحضاري الذي سنّه الله بين الأمم، يرسخ فكرة أن البقاء للأفضل... وأن الله تبارك وتعالى من سننه أن يُزيل الفاسدين وأن يستبدل بهم."

وهذا يعني أن **عدم التداول** (بقاء الحاكم الفاسد في السلطة مدى الحياة) هو خلاف سنة الله في الأمم، التي تزيل الظالمين والمفسدين عبر السنن الكونية (ومنها ثورات الشعوب وانتخاباتها).

3- إشكاليات التداول السلمي في الفكر السياسي التقليدي

لماذا إذا لم يحدث "التداول السلمي" في التاريخ الإسلامي (بعد الخلفاء الراشدين)؟ ولماذا كاد الإجماع الفقهي على "بقاء الخليفة مدى الحياة"؟

السبب	التحليل النقدي
تقديس الاستقرار	الفقهاء فضلوا الاستقرار (ولو مع ظالم) على المخاطرة بالفوضى، وهذا جعلهم يمنعون الخروج على الحكام حتى بالوسائل السلمية
الخوف من الفتنة	تجربة مقتل عثمان والفتنة الكبرى أصابت الفقهاء برعب من أي تغيير غير سلمي، فعمموا الخوف حتى على التغيير السلمي
غياب المؤسسات	لم تكن هناك مؤسسات وسيطة (أحزاب، برلمان) يمكن أن تدير التداول السلمي، فكان الحل الوحيد هو بقاء الحاكم حتى الموت
تفسير "البيعة" كعقد لازم	تحولت "البيعة" (وهي عقد انتخابي) إلى "عقد لازم" لا يمكن فكه، وهذا يتعارض مع أي تداول

النقد:

ما كان في الماضي "ضرورة" (عدم وجود مؤسسات للتداول) لا يصلح أن يكون "قاعدة شرعية" في العصر الحديث. اليوم، تتوفر آليات سلمية للتغيير (الانتخابات، الاستفتاءات، البرلمانات)، وبالتالي يصبح "التداول السلمي" واجبًا شرعيًا درءًا للفتنة (التي ستحدث لو بقي الحاكم الفاسد) .**المصلحة اليوم هي في التداول، لا في الجمود.**

4- التداول في تجارب الإسلاميين المعاصرين

أهم نموذج ناجح للتداول السلمي من قبل إسلاميين هو **تجربة حركة النهضة في تونس**:

المحطة	ما حدث	دلالته
انتخابات 2011	فازت النهضة بأغلبية المقاعد	الإسلاميون يصلون إلى السلطة ديمقراطيًا
أزمة 2013	اغتيال المعارضين، توتر سياسي	خطر الانزلاق إلى العنف
الحوار الوطني 2013-2014	تنازلت النهضة عن السلطة لصالح حكومة تكنوقراط	**أول مرة في التاريخ** حزب إسلامي يحكم ثم يتنازل طواعية عن السلطة للحفاظ على البلاد
دستور 2014	دستور توافقي، لم يذكر "الشريعة" كمصدر رئيسي	مرونة إسلامية في التنازل عن شعارات "تطبيق الشريعة"

حصل الحوار الوطني على جائزة نوبل للسلام (2015)، وهذا يعكس أهمية النموذج التونسي بديل عن العنف والانقلابات.

لكن التجربة **لم تكتمل** مما يثبت أن التداول السلمي لا يحتاج فقط إلى إرادة إسلامية، بل إلى **مؤسسات قوية** و**إرادة دولية** و**وعي شعبي** لحمايته.

رابعاً: التعددية السياسية: الأحزاب والمعارضة في الفكر الإسلامي

1- التعددية في القرآن والسنة: الأسس والمحددات

التعددية السياسية (تعدد الأحزاب والآراء) هي شرط أساسي لأي ديمقراطية حقيقية. لكن موقف التراث الإسلامي منها كان معقدًا:

الدليل	الإشكالية	التحليل النقدي
"وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا" (الأنفال: 46)	هل "النزاع" يشمل الاختلاف السياسي أم الاختلاف في القتال فقط؟	معظم الفقهاء وسعوا النهي ليشمل أي اختلاف، لكن هذا فهم خاطئ، فالآية في سياق القتال
"وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا" (آل عمران: 103)	هل "التفرق" يشمل التعددية الحزبية؟	التفرق المذموم هو التفرق في الدين (فرقة اليهود والنصارى)، وليس اختلاف الأحزاب في الرأي
سيرة الصحابة	وجود آراء سياسية مختلفة (كموقف طلحة والزبير من عثمان أو من علي)	هذا يثبت جواز الاختلاف السياسي، لكنه يجب ألا يصل إلى العنف

الخلاصة:

الاختلاف السياسي (في الرأي، البرنامج، طريقة الحكم) **مباح** بل **مطلوب** لتحقيق الشورى والمراقبة. لكن الاختلاف الديني (العقدي) الذي يؤدي إلى تكفير الآخر، هذا هو المذموم والمحرم. معظم النصوص التي تذم "التفرق" هي في السياق الديني وليس السياسي.

2- موقف المدارس الفقهية من الأحزاب

المدرسة	الموقف من الأحزاب	المبرر	النقد
الفقه السلفي التقليدي	الأحزاب "بدعة" محرمة، لأنها تفرق جماعة المسلمين	"لا تفرقوا"، والخلفاء الراشدون لم يعرفوا أحزابًا	يخلط بين "الوحدة" (والمطلوبة في الأصول) و"التوحيد" (فرض رأي واحد بالقوة)
الفقه الإخواني	الأحزاب جائزة كضرورة مرحلية، لكن الهدف النهائي هو "دولة إسلامية" واحدة	المصلحة تقتضي التعددية المرحلية	يتعرض لانتقادات بـ"ازدواجية المعايير": نحن لنا حزب، الآخرون لا
الفقه الإصلاحي (الغنوشي، الترابي)	الأحزاب ضرورة ديمقراطية، والتعددية الحزبية هي تجسيد للشورى	"وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ" يستلزم تعدد الآراء	يواجه اتهامات بـ"تمييع الإسلام" و"تبني النموذج الغربي"
الفقه العلماني	فصل تام بين الدين والسياسة، الأحزاب حرة في برامجها دون قيود دينية	الديمقراطية تتطلب حياد الدولة عن الدين	لا يناسب مجتمعات ذات أغلبية مسلمة تريد مرجعية إسلامية

موقف هذا الكتاب:

الأحزاب السياسية هي **آلية ضرورية** لتحقيق الشورى والديمقراطية في المجتمعات الكبيرة والمعاصرة. منعها يؤدي إلى الاستبداد، وفرض "حزب واحد" هو عين الطغيان. الإسلام لا يمنع الأحزاب، لكن يضع لها **مرجعية قيمية** (ألا تدعو إلى ما يخالف قيم العدل والكرامة، وألا تستخدم العنف، وألا تكفر المخالفين).

3- المعارضة: حق وواجب أم فتنة؟

المعارضة السياسية (Opposition) هي وظيفة أساسية في أي نظام ديمقراطي: مراقبة الحزب الحاكم، نقد سياساته، تقديم بدائل، والاستعداد لتولي الحكم بعد الانتخابات.

المعارضة في التراث الإسلامي:

- الفقه الكلاسيكي لم يعترف بـ"معارضة" مؤسسية، بل بـ"النصيحة" الفردية للحاكم. أي تجمع مؤسس للمعارضة كان يُعتبر "خروجًا."
- بعض الفقهاء (كابن تيمية) أجازوا "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" الجماعي، وهو ما يمكن تأويله كأساس للمعارضة السلمية.

النقلة النوعية في الفكر الإصلاحي المعاصر:

المفهوم التقليدي	المفهوم الإصلاحي
"النصيحة" سرية وفردية	"المعارضة" علنية ومؤسسية (أحزاب، برلمان، إعلام)
"الخروج على الحاكم" حرام مطلقًا	"المعارضة السلمية" حق وواجب، لأنها تمنع الاستبداد
الحاكم يبقى حتى الموت	الحاكم يُغيّر عبر الانتخابات إذا خسر الأغلبية

"إن القبول بمبدأ التداول السلمي للسلطة وممارسته فعليًا يحقق مصلحة كبرى للمشروع الإسلامي؛ فيجعل الناس والسياسيين وقادة الأحزاب... أكثر قبولاً للإسلاميين، وأكثر استعدادًا للتعامل والتعاون معهم، إذا وجدوا أنهم يلتزمون به قولاً وعملاً."

وبالعكس، **رفض التداول** هو ما أدى إلى فشل بعض التجارب الإسلامية (الإخوان في مصر)، حيث أثار ذلك شكوك الآخرين حول "نواياهم الحقيقية."

خامساً: قضايا أساسية: الانتخابات، الأحزاب، المعارضة، حرية التعبير

1- الانتخابات: آلية للشورى أم بدعة؟

الإشكالية :هل الانتخابات (اقتراع سري، تنافس على المقاعد، صناديق) جائزة شرعًا؟

الحجة المانعة	الحجة الموجبة
الانتخابات "غربية" و"وثنية" الأصل	الأصل في المعاملات الإباحة، ما لم يرد تحريم
لم تكن موجودة في عصر النبي والخلفاء	كثير من الآليات الحديثة لم تكن موجودة (الصواريخ، الطائرات)، وهذا لا يمنع استخدامها
تجعل "الأغلبية" مصدر الحق، وهذا يتعارض مع النص	النصوص القليلة، والأغلبية تختار من ينفذها مع الالتزام بالمرجعية الإسلامية

موقفنا :الانتخابات الحرة والنزيهة هي **أفضل آلية** لتحقيق الشورى في المجتمعات المعاصرة الكبيرة. البديل هو:

- التوريث (أسوأ أشكال الحكم، وهو محرم إسلاميًا).
- التعيين من أعلى (استبداد).
- البيعة التقليدية (غير قابلة للتطبيق في مجتمعات بها ملايين المواطنين).

شرط أساسي :يجب أن تكون الانتخابات:

- **حرة** (لا ترهيب، لا تزوير).

- **نزيهة** (إشراف قضائي، مراقبة دولية).
- **دورية** (كل 4-5 سنوات).
- **متاحة للجميع** (لا استبعاد لأحزاب أو مرشحين إلا لمخالفات قانونية واضحة).

2- الأحزاب: لماذا لا يمكن الاستغناء عنها؟

في المجتمعات الكبيرة، من المستحيل أن يدير كل مواطن شؤون الدولة مباشرة (الديمقراطية المباشرة). لذلك، هناك حاجة إلى **أحزاب سياسية**:

- تعبر عن برامج واتجاهات مختلفة.
- تقدم مرشحين للانتخابات.
- تراقب الحزب الحاكم وتنقده.
- تستعد لتولي الحكم إذا فازت.

شروط الحزب في الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية:

الشرط	معناه
المرجعية الدستورية	الحزب لا يخالف الدستور الذي يضمن الحقوق والحريات
المرجعية القيمية	الحزب لا يدعو إلى العنف، أو الكراهية، أو التمييز على أساس الدين/العرق
الشفافية	الحزب يعلن برنامجه وموارده وقراراته
الديمقراطية الداخلية	الحزب يديره أعضاؤه ديمقراطيًا، وليس زعيمًا واحدًا
الاحترام المتبادل	الحزب لا يكفّر الأحزاب الأخرى، ولا يصفها بـ"الكفر" أو "الطاغوت"

نموذج تونس :في تجربتها الديمقراطية، تعايشت أحزاب إسلامية (النهضة، ائتلاف الكرامة)، وأحزاب علمانية (نداء تونس، التيار الديمقراطي)، وأحزاب يسارية (الجبهة الشعبية)، وهذا **طبيعي ومطلوب** في أي ديمقراطية حقيقية.

3- المعارضة: حق وطني لا خيانة

في الأنظمة الاستبدادية العربية، "المعارضة" تعني "الخيانة" و"التآمر". في الديمقراطية الحقيقية، المعارضة هي **رئة النظام السياسي** التي تمدّه بالأكسجين (النقد، التصحيح، التناوب).

وظائف المعارضة:

الوظيفة	تجلياتها
الرقابة	مراقبة الحزب الحاكم، كشف الفساد، انتقاد السياسات الخاطئة
التشريع	المشاركة في سن القوانين عبر البرلمان، اقتراح بدائل

الوظيفة	تجلياتها
التمثيل	تمثيل الأصوات والأقليات التي لم تفز في الانتخابات
الاستعداد للحكم	تقديم برنامج بديل، وتولي السلطة إذا فازت في الانتخابات القادمة

حدود المعارضة في الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية:

- المعارضة لا تستخدم العنف (لا سلاح، لا انقلابات).
- المعارضة لا تكفّر الحزب الحاكم ولا تصفه بـ"الكفر."
- المعارضة تحترم الدستور والقوانين، حتى تسعى لتغييرها بالطرق السلمية.

تجربة النهضة التونسية :عندما كانت في المعارضة ، عارضت بشدة الحكومة ، لكنها بقيت في الإطار السلمي. وعندما كانت في الحكم ، قبلت بمعارضة شرسة ولم تسجن خصومها. وعندما خسرت الانتخابات ، تنازلت عن السلطة سلميًا.

4- حرية التعبير: بين "لا إكراه في الدين" و"حدود المقدس"

حرية التعبير هي أصعب قضايا الديمقراطية في السياق الإسلامي، خاصة عندما تتعلق بـ"المقدسات" (الذات الإلهية، النبي ﷺ، القرآن).

المبدأ القرآني الأساسي:

"لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ" (البقرة: 256)" .وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ" (الكهف: 29).

هذه الآيات تؤسس **لحرية الاعتقاد والتعبير** كأصل. ولا يجوز للدولة أن تعاقب أحدًا على "قناعاته" (ما دامت لم تتحول إلى أفعال عنف أو تحريض).

لكن هناك "حدود" متفق عليها عالميًا حتى في أكثر الديمقراطيات حرية (كالولايات المتحدة وأوروبا):

الحد	معناه	التطبيق في سياق المقدسات
التحريض على العنف	لا يجوز الكلام الذي يدعو صراحة إلى قتل أو إيذاء أشخاص	التطاول على النبي ﷺ بقصد التحريض على قتل المسلمين
الكراهية والتمييز	لا يجوز خطاب يحض على كراهية مجموعة عرقية أو دينية	وصف المسلمين بـ"الإرهابيين" أو "الهمج"
القذف والتشهير	لا يجوز اتهام الأفراد بجرائم دون دليل	اتهام رموز دينية معينة بالفسق

إشكالية "سب الذات الإلهية:"

- في الديمقراطيات الليبرالية، هذا ليس جريمة (إلا إذا صاحبه تحريض على العنف).
- في الإسلام، هذا يتجاوز حدود الحرية، لأن التطاول على الله أو النبي لا يمكن اعتباره "رأيًا" محميًا. لكن العقوبة يجب أن تكون بيد الله في الآخرة، وليس بيد الدولة (إلا إذا كان هناك "فتنة" و"إفساد في الأرض" واضح).

موقف الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية:

- الدولة تحمي حرية التعبير في حدود القانون.
- الدولة تجرّم التحريض على العنف والكراهية (كما في أي ديمقراطية).
- الدولة لا تجرّم "التعبير عن الرأي" وهذا يتجاوز حدود الحرية، لأن التطاول على الله أو النبي لا يمكن اعتباره "رأيًا" محميًا ، لكنها توفر آليات قانونية لـ"إزالة الإساءة" (الاعتذار، التصحيح، وليس السجن الطويل) بما لا يتعارض مع حقوق الإنسان.

خاتمة الفصل: نحو ديمقراطية مسلمة

بعد هذا الاستعراض، يمكننا صياغة الاستنتاجات النهائية لهذا الفصل:

أولاً: الديمقراطية ليست ضد الإسلام، والاستبداد هو العدو الحقيقي

السؤال عن "حرمة" الديمقراطية هو سؤال خاطئ. المطلوب هو تحقيق قيم الإسلام الكبرى: العدل، الحرية، الشورى، الكرامة، المساءلة. الديمقراطية (بآلياتها: الانتخابات، التداول السلمي، التعددية) هي **أفضل وسيلة عرفها البشر لتحقيق هذه القيم** .والاستبداد هو الذي يتعارض مع جوهر الإسلام، لأنه يعطل الشورى ويسحق الكرامة ويحول الحاكم إلى "إله" لا يُسأل.

ثانيًا: الشورى مبدأ إسلامي مفتوح، والديمقراطية تجسيده المعاصر

الشورى في القرآن **ملزمة** وليست مجرد استئناس. لكن النصوص لم تحدد كيف نطبقها. في عصرنا، الديمقراطية التمثيلية (مع استفتاءات واستشارات) هي الأقدر على تحقيق الشورى في مجتمعات كبيرة ومعقدة. وبالتالي، **تبني الديمقراطية هو تبني للشورى**، وليس خروجًا عنها.

ثالثًا: التداول السلمي للسلطة هو جوهر الديمقراطية وأساسه في الإسلام

سنة الله في الأمم: التداول والاستبدال، وإزالة الفاسدين. عدم التداول (بقاء الحاكم مدى الحياة) هو خلاف هذه السنة .الإسلام يعترف بالتداول السلمي للسلطة كحق للأمة، وليس كبدعة دخيلة. الخوف من "الفتنة" لا يبرر الاستبداد، بل الفتنة الحقيقية هي في بقاء الظالم.

رابعًا: التعددية السياسية واجبة، والأحزاب والمعارضة ضرورات

لا يمكن تحقيق الشورى بدون **تعددية حقيقية** في الآراء والبرامج. الأحزاب السياسية هي الآلية الطبيعية لهذه التعددية. المعارضة ليست "فتنة" بل "رئة" النظام السياسي. منع التعددية وقمع المعارضة يؤدي إلى الاستبداد، وهو من أكبر الكبائر في الإسلام.

خامسًا: لا تناقض بين المرجعية الإسلامية والحقوق الديمقراطية

يمكن بناء **ديمقراطية مسلمة** تجمع بين:

- **آليات الديمقراطية** :انتخابات حرة، تداول سلمي، تعددية أحزاب، حرية تعبير، حقوق إنسان.

- **مرجعية إسلامية قيمية** :القيم الكبرى (العدل، الشورى، الحرية، الكرامة) هي الضابط لتفسير النصوص وتطبيقها في العصر الحديث.

هذا النموذج ليس طوباويًا، بل تم تطبيقه (ولو بشكل ناقص) في تونس بعد 2011، وأيضًا في المغرب وتركيا (بتحفظات). التجارب فشلت جزئيًا بسبب الاستبداد العائد، لكنها تثبت أن **النموذج ممكن**، والعقبات هي الإرادة السياسية والوعي الشعبي والدعم الدولي، وليس "التناقض الأصولي" بين الإسلام والديمقراطية.

ختامًا :يقول راشد الغنوشي في كتابه "الحريات العامة في الدولة الإسلامية" :"لا خيار للمسلمين اليوم بين الديمقراطية والاستبداد إلا الديمقراطية. فالاستبداد يتنافى مع كل القيم الإسلامية، والديمقراطية هي الوسيلة المتاحة لتجسيد الشورى والعدل والكرامة. المطلوب هو أسلمة الديمقراطية، بمعنى إضفاء المرجعية القيمية الإسلامية عليها، لا رفضها جملة."

هذه الرؤية تمثل **الطريق إلى الأمام** :ليس في رفض الديمقراطية باسم الإسلام، ولا في رفض الإسلام باسم الديمقراطية، بل في **توفيقهما** في إطار دولة مدنية ذات مرجعية إسلامية، تقوم على التداول السلمي للسلطة والتعددية السياسية وحقوق الإنسان.

الفصل الثاني عشر: العدالة والحرية كأساس للدولة

تمهيد: من فقه الجماعة إلى فقه الإنسان

بعد أن استعرضنا في الفصلين السابقين نموذج الدولة المدنية ذات المرجعية القيمية وعلاقة الديمقراطية بالشورى، نصل في هذا الفصل إلى **الركيزتين الجوهريتين** لأي نظام سياسي عادل :**العدالة** و**الحرية**.

هاتان القيمتان ليستا مجرد شعارات أو كماليات، بل هما **أصل المقاصد القرآنية** ومحور الرسالة الإسلامية. فالقرآن لم يرسل فقط لتنظيم العلاقة بين الإنسان وربه، بل أيضاً لتحرير الإنسان من كل أشكال الظلم والعبودية، وإقامة مجتمع يسوده العدل والكرامة.

لماذا نخصص فصلاً مستقلاً للعدالة والحرية؟ لأن التجربة الإسلامية التاريخية، وبعض الفكر السياسي المعاصر، قد أخلّا بهاتين القيمتين:

- **العدالة** حُولت إلى "تطبيق حدود" وإجراءات شكلية، وتجاهلت البعد الاجتماعي والاقتصادي للعدل.
- **الحرية** حُولت إلى "طاعة للحاكم" و"جمود على النص"، وتم تفريغها من مضمونها التحرري.

هذا الفصل هو محاولة لـ **إعادة تأويل** كبرى :**الانتقال من فقه الجماعة إلى فقه الإنسان.**

الفكرة المركزية لهذا الفصل:

العدالة والحرية ليستا قيمتين ثانويتين أو استثنائيتين، بل هما **أصل التكليف الإنساني** ومحور الرسالة المحمدية. لا يمكن أن تقوم أي دولة تدّعي الإسلام على الاستبداد أو الظلم أو انتهاك الكرامة الإنسانية، مهما رفعت شعارات "تطبيق الشريعة". تجاوز الفقه التقليدي الذي قدس الجماعة على حساب الفرد، وأهمل الحقوق الأساسية، هو شرط ضروري لأي نهضة سياسية إسلامية.

محاور هذا الفصل:

1. العدالة الاجتماعية في الإسلام: من النص إلى التطبيق.
2. الحرية كقيمة قرآنية: تجاوز الفقه التقليدي.
3. حقوق الإنسان: بين الإعلان العالمي والمقاصد الإسلامية.
4. كرامة الفرد: الأساس الذي لا يُمس.
5. إعادة تأويل: الانتقال من فقه الجماعة إلى فقه الإنسان.

أولاً: العدالة الاجتماعية في الإسلام: من النص إلى التطبيق

1- العدل في القرآن: قيمة مطلقة ومقصد أعلى

العدل في القرآن ليس قيمة عابرة أو ثانوية، بل هو **أصل الأصول** و"مقصد المقاصد". وردت مشتقات "العدل" في القرآن في أكثر من ألف موضع (بالمعنى العام)، وفي سياقات متعددة تؤكد إطلاقيته وشموليته.

المجال	الدليل القرآني	الدلالة
العدل مع الجميع	"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ" (المائدة: 8)	العدل واجب حتى مع الأعداء. لا يجوز ترك العدل بسبب الكراهية.
العدل في الحكم	"إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ" (النساء: 58)	العدل واجب في القضاء وسائر مناصب الحكم.
العدل في الشهادة	"وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ" (الطلاق: 2)	العدل شرط لقبول الشهادة في العقود والقضاء.
العدل المطلق	"وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلى أَلاَّ تَعْدِلُوا" (المائدة: 8)	العدل ليس نسبيًا أو ظرفيًا، بل هو مبدأ ثابت لا يتغير بالكراهية.
العدل أساس الملك	"وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا" (الكهف: 59)	الظلم يؤدي إلى زوال الدول وسقوط الحضارات.

يقول ابن القيم في مدارج السالكين: "إن الله سبحانه وتعالى أنزل الكتب وأرسل الرسل ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السماوات والأرض."

2- العدالة الاجتماعية: الأبعاد الثلاثة

لا تقتصر العدالة في الإسلام على الجانب القضائي (المساواة أمام القانون)، بل تشمل **العدالة الاجتماعية** بمعناها الشامل: الاقتصادية، والسياسية، والتوزيعية.

البعد	معناه	الدليل القرآني	التطبيق في الدولة المدنية
العدالة الاقتصادية	توزيع عادل للثروة، منع الاحتكار والربا، حقوق العمال	"كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ" (الحشر: 7)	ضرائب تصاعدية، حد أدنى للأجور، حماية المستهلك، مكافحة الفساد
العدالة السياسية	المشاركة في الحكم، تكافؤ الفرص، المساواة في الحقوق	"وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ" (الشورى: 38)	ديمقراطية، انتخابات حرة، تولي المناصب بالكفاءة لا بالمحسوبية
العدالة التوزيعية	تلبية احتياجات الفقراء والمهمشين، الزكاة والصدقات، الضمان الاجتماعي	"وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ" (الذاريات: 19)	شبكة أمان اجتماعي، تأمين صحي، تعليم مجاني، دعم العاطلين

3- إشكالية "العدل" في الفقه السياسي التقليدي

لماذا لم تتحقق العدالة الاجتماعية في المجتمعات الإسلامية رغم النصوص القطعية في العدل؟

السبب	التحليل النقدي
اختزال العدل في "تطبيق الحدود"	ركز الفقه الكلاسيكي على العقوبات الجنائية (قطع يد السارق، رجم الزاني) وتجاهل البعد الاجتماعي والاقتصادي للعدل، مما جعل "العدل" شكليًا وقمعيًا
إلغاء دور الأمة في تحقيق العدل	تحول الحكم إلى استبداد وراثي، حيث الحاكم هو "المحتكر" للعدل، والشعب مجرد "رعية" تطلب العدل من الحاكم لا تشارك في تحقيقه
توظيف الدين لتبرير الظلم	فقه الطاعة "قدس" الحاكم وجعل الخروج عليه (ولو للمطالبة بالعدل) حرامًا، فسكتت الأمة عن الظلم واستمر الاستبداد
إهمال البعد الاقتصادي	ركز الفقه الكلاسيكي على "الزكاة" كفريضة فردية، وتجاهل ضرورة وجود مؤسسات اقتصادية عادلة (ضريبية، مصرفية، تجارية) تحد من تركز الثروة

" إن تحويل العدل من قيمة كونية ومقصد أعلى إلى مجرد 'حدود' و'عقوبات' كان أكبر كارثة لحقت بالمجتمعات الإسلامية، لأنه جعل الظلم الاجتماعي والاقتصادي مستمراً تحت غطاء 'تطبيق الشريعة.'"

4- نحو عدالة اجتماعية معاصرة في إطار الدولة المدنية

المجال	المرجعية الإسلامية	الآليات المطلوبة
مكافحة الفقر	"وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ"	حد أدنى للأجور، دعم العاطلين، إسكان اجتماعي، تعليم مجاني
العدالة الضريبية	"وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ" (المعارج: 24-25)	ضرائب تصاعدية على الأغنياء، إعفاء الفقراء، مكافحة التهرب الضريبي
الشفافية ومكافحة الفساد	"إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ"	قوانين منع تضارب المصالح، هيئات رقابية مستقلة، محاسبة المسؤولين
الحماية الاجتماعية	"وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا" (النساء: 36)	تأمين صحي شامل، معاشات التقاعد، دعم ذوي الإعاقة
حقوق العمال	"وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ" (النساء: 5) – توسع في حماية حقوق الضعفاء	حق التنظيم النقابي، الحد الأقصى لساعات العمل، إجازات مدفوعة، بيئة عمل آمنة
العدالة بين المناطق	"وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا" (الحجرات: 13) – أساس للمساواة	تنمية متوازنة بين المناطق (لا تهميش للريف أو الأقاليم النائية)

ثانياً: الحرية كقيمة قرآنية: تجاوز الفقه التقليدي

1- الحرية في القرآن: من التحرر إلى التمكين

كما استعرضنا في الفصل الرابع، الحرية في القرآن ليست قيمة ثانوية أو مستحدثة، بل هي **أصل التكليف الإنساني**.

المبدأ القرآني	الدليل	معناه السياسي
لا إكراه في الدين	"لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ" (البقرة: 256)	لا يجوز للدولة إجبار أي إنسان على اعتناق الإسلام، أو البقاء فيه (حرية الاعتقاد والتحول)
حرية الإرادة والاختيار	"وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ" (الكهف: 29)	الإنسان حر في اختيار معتقداته وقناعاته، وهذا الحق من الله ولا تسلبه الدولة

المبدأ القرآني	الدليل	معناه السياسي
التحرر من الطاغوت	"وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا" (الزمر: 17)	الحرية ليست فقط في العقيدة، بل في تحرير الإنسان من كل سلطان جائر (سياسي، اقتصادي، اجتماعي)
كرامة الإنسان	"وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ" (الإسراء: 70)	كل إنسان له كرامة ذاتية لا يجوز انتهاكها، وهذا أساس كل الحريات
المسؤولية مقابل الحرية	"إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا" (الإسراء: 36)	الحرية مقترنة بالمسؤولية أمام الله وأمام المجتمع

2- كيف حُوّرت الحرية في الفقه التقليدي؟

لماذا غابت الحرية عن المجتمعات الإسلامية رغم وضوح النصوص القرآنية؟

الآلية	كيف حُرفت الحرية	النقد
تقديس الطاعة	تم تأويل طاعة الحاكم (ولي الأمر) على أنها طاعة مطلقة، وفُهم "السمع والطاعة" كإلغاء للحرية السياسية	الطاعة المشروطة (ما لم يأمروا بمعصية) حُولت إلى طاعة عمياء، وهذا يتعارض مع حرية الضمير والنقد
تجريم الاختلاف	تم تحويل الاختلاف في الرأي (السياسي) إلى "افتراق" و"فتنة" و"خروج عن الجماعة"	الاختلاف سنة كونية، والنصوص التي تذم "التفرق" تتعلق بالدين، وليس بالرأي السياسي
تضييق مفهوم الحرية	قُصرت الحرية على "حرية الاعتقاد" فقط (ضمن حدود لا تمس الإسلام)، وأُلغيت الحريات السياسية والمدنية	"لا إكراه في الدين" أوسع من حرية الاعتقاد، فهو أصل لكل الحريات (التعبير، التجمع، التنظيم)
الخوف من الفتنة	استُخدم "خوف الفتنة" لتبرير إلغاء الحريات (حرية الصحافة، التظاهر، النقد) باسم "الاستقرار"	الفتنة الحقيقية تكمن في الظلم والاستبداد، وليس في النقد السلمي والمطالبة بالحقوق

" :لو طبقنا 'لا إكراه في الدين' على كل مجالات الحياة، لاستحال الاستبداد، ولأصبحت الحرية هي القاعدة. لكن الفقهاء حصروها في الدين فقط، وأبقوا السياسة تحت سيطرة الحاكم."

3- الحريات الأساسية في الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية

بناءً على المقاصد القرآنية، يجب أن تكفل الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية الحريات التالية:

الحرية	معناها	الدليل القرآني	الحدود (المقبولة عالميًا)
حرية الاعتقاد	حق الإنسان في اعتناق أي دين أو معتقد، أو تغييره، أو عدم اعتناق أي دين	"لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ"	لا حدود، طالما لا يوجد تحريض على العنف
حرية التعبير	حق الإنسان في التعبير عن رأيه، نقد الحاكم، انتقاد السياسات، دون خوف من عقاب	"وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ" (يستلزم حرية النقاش)	لا تحريض على العنف، لا كراهية، لا قذف (كما في الديمقراطيات)
حرية التجمع	حق الإنسان في التجمع السلمي، التظاهر، تكوين الجمعيات	"وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ" (المائدة: 2)	سلمية، لا عنف، لا تخريب للممتلكات العامة
حرية التنظيم	حق الإنسان في تكوين الأحزاب والنقابات والمنظمات الأهلية	"وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ" (آل عمران: 104)	لا تدعو إلى العنف، لا تنتهك حقوق الآخرين
حرية الإعلام	حق الصحفيين ووسائل الإعلام في نقل الأخبار والتعليق عليها دون رقابة مسبقة	"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا" (الحجرات: 6) – هذا يقتضي حرية تداول المعلومات	لا تحريض على العنف، لا كراهية، لا نشر للأخبار الكاذبة بقصد الإضرار
حرية التنقل	حق المواطن في التنقل داخل البلاد والسفر خارجها دون قيود تعسفية	"وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ" (آل عمران: 97) – يقتضي حرية السفر	لا تهديد للأمن القومي في حالات الطوارئ الاستثنائية
الخصوصية	حماية الحياة الخاصة للمواطنين من المراقبة والتفتيش التعسفي	"وَلَا تَجَسَّسُوا" (الحجرات: 12)	لا تتعارض مع مكافحة الجريمة في حدود القانون

4- الحدود المشروعة للحرية في الإسلام

لا توجد **"حرية مطلقة"** في أي نظام (لأن حرية الفرد تنتهي عند بداية حرية الآخرين). في الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية، الحدود هي:

1. **لا ضرر ولا ضرار** (قاعدة فقهية): لا ضرر على الآخرين.
2. **عدم التحريض على العنف** :الدعوة إلى قتل أو إيذاء الناس غير مشروعة.
3. **عدم انتهاك الخصوصية** :التجسس، الوشاية، نشر الأسرار محرمة.

4. **عدم تعطيل العدالة**: حرية التعبير لا تعني توجيه اتهامات باطلة دون دليل.
5. **احترام النظام العام**: التظاهرات السلمية جائزة، والفوضى والتخريب غير جائزة.

المبدأ: الأصل هو الحرية، والاستثناء (التقييد) يكون لضرورة مقدرة بقدرها، وليس لمجرد "الخوف من الفتنة" أو "حماية الاستقرار" الزائف.

ثالثاً: حقوق الإنسان: بين الإعلان العالمي والمقاصد الإسلامية

1- هل يتوافق "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان" مع الإسلام؟

هذا سؤال حساس ومثار للجدل. موقفنا في هذا الكتاب: **التوافق أكبر من الخلاف، والخلاف يمكن تجاوزه بإعادة التأويل.**

الحق	المرجعية الإسلامية	الإعلان العالمي	درجة التوافق
الحق في الحياة	"مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا" (المائدة: 32)	المادة 3: لكل فرد الحق في الحياة	**مطابق**
التحرر من التعذيب	النهي عن التعذيب : إنَّ اللهَ يُعذِّبُ الَّذينَ يُعذِّبونَ النَّاسَ في الدُّنيا **(حديث شريف)**	المادة 5: لا يجوز إخضاع أي شخص للتعذيب	**مطابق**
المساواة أمام القانون	" فلَمَّا كان العَشيُّ قامَ رَسولُ اللهِ خَطيبًا، فأثنى على اللهِ بما هو أهلُه، ثُمَّ قال: أمَّا بَعدُ؛ فإنَّما أهلَكَ النَّاسَ قَبلَكُم أنَّهم كانوا إذا سَرَقَ فيهِمُ الشَّريفُ تَرَكوه، وإذا سَرَقَ فيهِمُ الضَّعيفُ أقاموا عليه الحَدَّ، والذي نَفسُ مُحَمَّدٍ بيَدِه، لو أنَّ فاطِمةَ بنتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَت لَقَطَعتُ يَدَها.	المادة 7: جميع الناس متساوون أمام القانون	**مطابق**
حرية المعتقد	سورة يونس: (ولو شاءَ ربُّكَ لآمنَ مَنْ في الأرضِ كُلُّهُمْ جميعًا أفأنْتَ تُكْرِهُ الناسَ حتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ) (الآية: 99).	المادة 18: لكلِّ شخص حقٌّ في حرّية الفكر والوجدان والدِّين، ويشمل هذا الحقُّ حرّيته في تغيير دينه أو معتقده، وحرّيته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبُّد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حدة.	**خلاف** في تجريم الردة
حرية التعبير	"وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ" – يستلزم حرية النقاش	المادة 19: الحق في اعتناق الآراء دون مضايقة	**توافق** مع حدود عدم التحريض

الحق	المرجعية الإسلامية	الإعلان العالمي	درجة التوافق
المشاركة في الحكم	**فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ(159)** آل عمران – يقتضي المشاركة	المادة 21: الحق في المشاركة في إدارة بلاده	**مطابق** (مع تطوير الآليات)
حقوق المرأة	"وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ" (البقرة: 228)	المواد 2، 16: المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة	**توافق** في المبدأ، **خلاف** في بعض التفاصيل الفقهية

2- الإعلانات الإسلامية لحقوق الإنسان: مراجعة نقدية

صدرت عدة محاولات لإعلان إسلامي لحقوق الإنسان، أبرزها:

- **الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان** (1981)الصادر عن المجلس الإسلامي لأوروبا.
- **إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام** (1990)الصادر عن منظمة المؤتمر الإسلامي.

نقد هذه الإعلانات:

الإشكالية	التفصيل
تقييد الحقوق بـ"الشريعة"	في كل مادة تقريبًا، يرد "في إطار الشريعة" أو "في حدود الشريعة"، مما يجعل الحقوق مشروطة وغير مطلقة. الشريعة هنا تُفهم بتفسير ضيق، وليس بمقاصدها الواسعة
تمييز بين مسلم وغير مسلم	بعض المواد تمنح غير المسلمين حقوقًا أقل (حق تقلد المناصب العليا)، وهذا يتعارض مع المواطنة المتساوية
تقييد حرية المرأة	بعض المواد تميز ضد المرأة في الميراث والشهادة والولاية، وتتبنى الفقه التقليدي دون مراجعة مقاصدية
غياب آليات التنفيذ	هذه الإعلانات ليست ملزمة قانونيًا، بل مجرد بيانات أخلاقية، ولا توجد محاكم دولية تطبقها

موقف هذا الكتاب:

بدلاً من "إعلان إسلامي منافس" للإعلان العالمي (والذي غالبًا ما يكون أقل تقدمًا في الحقوق)، الأفضل هو **تبني الإعلان العالمي** كإطار مرجعي، مع إضافة **"بروتوكول إسلامي "**يوضح كيف يتم تأويل المواد في سياق إسلامي، وحل الإشكاليات عبر المقاصد لا عبر إلغاء الحقوق. دولة مدنية ذات مرجعية إسلامية يجب أن تتبنى حقوق الإنسان كأساس، لا أن تخضعها لـ"فقه" جامد.

3- حقوق الإنسان في الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية

بناءً على المقاصد القرآنية والإعلان العالمي، يجب على الدولة المدنية الإسلامية أن تكفل:

الحق	الضمانات المؤسسية
الحق في الحياة	إلغاء عقوبة الإعدام (إلا في أضيق الحدود لجرائم الحرب والخيانة العظمى)، تحسين الظروف الصحية
الحق في الأمن	حماية من التعذيب، منع الاعتقال التعسفي، حق المحاكمة العادلة، افتراض البراءة
الحق في المساواة	عدم التمييز على أساس الدين، الجنس، العرق، اللون، اللغة
الحق في الحرية	حماية الحريات الأربع (تعبير، تجمع، تنظيم، إعلام)، حرية التنقل
الحق في العدالة	قضاء مستقل، محاكمات علنية، حق الاستئناف، تعويض المتضررين من الظلم
الحقوق الاقتصادية والاجتماعية	التعليم، الصحة، السكن، العمل، الضمان الاجتماعي
حقوق المرأة	المساواة الكاملة في الحقوق المدنية والسياسية، تعديل القوانين التمييزية
حقوق الأقليات	المواطنة الكاملة، حق تولي المناصب، الحفاظ على الثقافة واللغة

رابعاً: كرامة الفرد: الأساس الذي لا يُمس

1- التكريم العام للإنسان: من حق الله إلى حق الإنسان

"وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ" (الإسراء: 70) هي الآية الأكثر جوهرية في بناء **حقوق الإنسان** في الإسلام.

مضامين الآية:

المضمون	دلالته السياسية
التكريم عام لـ"بني آدم"	التكريم لا يخص المسلمين فقط، بل كل إنسان، بغض النظر عن دينه أو عرقه. هذا يعني كرامة غير المسلمين كاملة في الدولة الإسلامية
التكريم من الله، وليس من الحاكم	الكرامة حق إلهي، لا يمكن للحاكم أن يسلبها أو يمنحها. الحاكم مجرد خادم لهذا التكريم، لا مصدره
التكريم سابق على أي اعتبار	الكرامة سابقة على الجنس، والدين، واللون، والطبقة. كل هذه الاعتبارات ثانوية أمام الكرامة الإنسانية الأساسية
انتهاك الكرامة انتهاك لحق الله	لأن الله هو الذي كرم الإنسان، فمن يهين كرامة إنسان فهو يعترض على تكريم الله

2- مظاهر الكرامة الإنسانية في الدولة المدنية

المظهر	معناه	الآلية المؤسسية
الكرامة الجسدية	عدم التعذيب، عدم التشويه، عدم القتل خارج القانون	قوانين تجرّم التعذيب، حماية السجناء، منع العقوبات البدنية (كالجلد)
الكرامة النفسية	احترام المشاعر والخصوصية، عدم الإهانة أو التنكيل	تجريم الإهانة العلنية، حماية الخصوصية، مكافحة التنمر
الكرامة الاجتماعية	عدم التمييز، تكافؤ الفرص، الحق في حياة كريمة	قوانين مكافحة التمييز، دعم الفقراء والمهمشين
الكرامة السياسية	حق المشاركة، حق النقد، حق المعارضة	انتخابات حرة، حماية حرية التعبير، تداول سلمي للسلطة

المظهر	معناه	الآلية المؤسسية
الكرامة القانونية	المساواة أمام القانون، افتراض البراءة، محاكمة عادلة	قضاء مستقل، محامٍ للمتهم، حق الاستئناف

3- كرامة الفرد مقابل سلطة الجماعة: إعادة التوازن

في الفقه التقليدي، كانت **الجماعة** (الأمة، الجماعة المسلمة، أهل السنة والجماعة) هي المحور، والفرد تابع للجماعة، وحقوقه محدودة بحقوق الجماعة.

أمثلة على تغليب الجماعة على الفرد:

الممارسة	تغليب الجماعة على الفرد	النقد
فقه الطاعة	طاعة الحاكم (ولو ظالمًا) واجبة لحماية "وحدة الجماعة"	الفرد ضحية للظلم باسم "الجماعة"
تجريم الاختلاف	الاختلاف في الرأي = "تفرقة" الجماعة	الفرد يُسحق باسم الوحدة المزيفة
تضييق حرية الاعتقاد	منع تغيير الدين (الردة) لحماية "هوية الجماعة"	حرية الضمير تُنتهك باسم الدين
وصاية الرجل على المرأة	المرأة تابع للرجل لحماية "تماسك الأسرة والمجتمع"	كرامة المرأة تُهدر باسم "القيم العائلية"

نموذجنا البديل: فقه الإنسان:

الانتقال من **فقه الجماعة** (الذي قدس المجموع على حساب الفرد) إلى **فقه الإنسان** (الذي يضع كرامة الفرد وحقوقه في قلب التشريع والسياسة). هذا لا يعني إلغاء الجماعة أو الأمة، بل يعني أن الجماعة قائمة لحماية الفرد وتمكينه، وليس لسحقه.

فقه الإنسان يقوم على:

1. **الأصل أن الإنسان مكرم**، وأي انتهاك لهذه الكرامة هو خروج عن الإسلام.
2. **الفرد مصدر الحقوق**، والجماعة تنبثق من الأفراد، وليس العكس.
3. **الاختلاف ليس فتنة**، بل هو سنة إلهية وإثراء للمجتمع.
4. **الحرية أصل**، والتقييد استثناء بقدر الضرورة.
5. **العدالة أساس**، وهي تشمل العدالة مع الأفراد قبل الجماعات.

خامساً: إعادة تأويل: الانتقال من فقه الجماعة إلى فقه الإنسان

1- ما هو "فقه الجماعة"؟

"فقه الجماعة" هو النموذج الفقهي السائد في التراث الإسلامي، والذي يركز على:

السمة	معناها	نقدها
أولوية الجماعة على الفرد	مصلحة الجماعة (استقرارها، وحدتها، بقاؤها) مقدم على حقوق الفرد	يؤدي إلى تبرير انتهاك حقوق الأفراد باسم "المصلحة العامة"
وحدة الصف المقدسة	أي اختلاف في الرأي يُعتبر "فتنة" و"تفرقة"	يلغي التعددية ويقمع المعارضة
طاعة ولي الأمر	الطاعة العمياء للحاكم (حتى الظالم) واجب	يشرعن الاستبداد
غلبة الأحكام التكليفية	التركيز على "الحرام" و"الحلال" في حياة الفرد اليومية	يضيق هامش حرية الفرد ويُخضعه لرقابة دقيقة
الأصل أن الإنسان مكلف، لا أن الإنسان مكرم	التركيز على المسؤولية والتكاليف (العبادات، الحدود) على حساب الحقوق والحريات	ينتج ثقافة ذنب وخوف، لا ثقافة حقوق وكرامة

2- ما هو "فقه الإنسان" البديل؟

"فقه الإنسان" هو مشروع تأويلي جديد (أو إعادة اكتشاف للمقاصد القرآنية الأصلية) يقوم على:

المبدأ	معناه	تجليه في الدولة المدنية
كرامة الإنسان أساس	كل إنسان له كرامة ذاتية من الله، لا يجوز انتهاكها بأي حال	حقوق الإنسان كاملة غير قابلة للتصرف
الحرية أصل	الإنسان حر (في عقيدته، رأيه، تنقله، تعبيره) ما لم يتعدَّ على حرية الآخرين	حماية الحريات الأربع، لا قيود إلا لضرورة قصوى
العدالة المطلقة	العدل مبدأ مطلق، لا يتغير بالكراهية أو بالمصلحة الظرفية	قضاء مستقل، مساواة أمام القانون، لا محاباة لأحد
التعددية سنة إلهية	الاختلاف سنة كونية، وهو إثراء للمجتمع	حماية التعددية الدينية والسياسية والثقافية

المبدأ	معناه	تجليه في الدولة المدنية
المشاركة حق وواجب	كل إنسان له حق المشاركة في الحكم، والأمة مصدر السلطات	ديمقراطية، انتخابات، أحزاب، مجتمع مدني
المساءلة	الحاكم تحت مساءلة الأمة (رقابة، نقد، عزل)	برلمان رقابي، قضاء مستقل، محاسبة علنية

3- كيف ننتقل من فقه الجماعة إلى فقه الإنسان؟

هذا الانتقال ليس سهلاً، ولا يمكن أن يتم بين ليلة وضحاها. لكنه يبدأ بخطوات واضحة:

المجال	المطلوب
التعليم	مراجعة المناهج التعليمية التي تكرس ثقافة "الطاعة" و"الخوف" و"الجماعة"، واستبدالها بمناهج تؤسس لثقافة "الحقوق" و"الكرامة" و"المشاركة"
الخطاب الديني	تشجيع خطاب ديني تنويري يؤكد على المقاصد الكبرى (العدل، الحرية، الكرامة)، ويُقلل من التركيز على الفروع والتفاصيل التي تصلح لكل عصر
الإعلام	دعم إعلام حر وناقد، يسلط الضوء على انتهاكات الكرامة والظلم، ويُعلي قيم التسامح والمواطنة
القوانين	مراجعة القوانين التمييزية (ضد المرأة، غير المسلمين، الأقليات)، وتعديلها في ضوء المواطنة المتساوية وحقوق الإنسان
المؤسسات	بناء مؤسسات مستقلة (قضاء، حقوق إنسان، محاسبة) تحمي الفرد من تجاوزات الدولة والجماعة
الوعي المجتمعي	تمكين المجتمع المدني (منظمات، أحزاب، نقابات) ليكون رقيبًا على السلطة وحاميًا للحقوق

4- " فقه الإنسان" ليس فقهًا غربيًا ولا علمانيًا

قد يتهم البعض هذا المشروع بـ"التغريب" أو "العلمانية". الجواب:

- **ليس غربيًا**، بل هو عودة إلى الأصول القرآنية التي وضعت الإنسان في قلب الرسالة: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ"، "لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ"، "وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ."
- **ليس علمانيًا**، بل هو اجتهاد ديني إسلامي، يستخدم أدوات الفقه والأصول والمقاصد لتجاوز الجمود والوصول إلى رؤية إنسانية عادلة.

- **يكمل المشروع النبوي**، فالنبي جاء لـ"يُتمم مكارم الأخلاق"، وأخلاق الإسلام تشمل حماية الكرامة والحرية والعدالة.

يقول ابن القيم" :الشريعة مبناها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل."

هذه المقولة هي **أساس فقه الإنسان** :أي فقه يخرج عن العدل والرحمة والمصلحة والحكمة ليس من الشريعة في شيء، مهما كان "المستند" من النصوص.

خاتمة الفصل: الإنسان هو الغاية

بعد هذا الاستعراض، يمكننا صياغة الاستنتاجات النهائية لهذا الفصل:

أولاً: العدالة ليست حدودًا، بل نظام حياة

العدالة في الإسلام تشمل العدالة الاقتصادية (توزيع الثروة)، والعدالة السياسية (المشاركة)، والعدالة التوزيعية (شبكات الأمان)، والعدالة القضائية (المساواة أمام القانون). اختزالها في "الحدود" والعقوبات الجنائية هو تحريف لمقاصد القرآن.

ثانيًا: الحرية أصل، والتقييد استثناء

"لا إكراه في الدين" "فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" هما أصل كل الحريات. حرية الاعتقاد، والتعبير، والتجمع، والتنظيم هي حقوق إلهية، وليست منة من الحاكم. الخوف من "الفتنة" لا يبرر انتهاك هذه الحريات.

ثالثًا: حقوق الإنسان إسلامية قبل أن تكون غربية

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يتوافق مع مقاصد الشريعة في 90% من مواده. الخلافات (تجريم الردة، تمييز المرأة) يمكن حلها بإعادة التأويل المقاصدي، وليس برفض حقوق الإنسان جملة. دولة مدنية ذات مرجعية إسلامية يجب أن تتبنى حقوق الإنسان كأساس.

رابعًا: كرامة الفرد هي معيار الدولة العادلة

"وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ" هي الآية الأكثر جوهرية لبناء الدولة الإسلامية الحديثة. كل إنسان (مسلمًا كان أم غير مسلم، ذكرًا أم أنثى، غنيًا أم فقيرًا) له كرامة لا تنتهك. الدولة التي لا تحمي كرامة الفرد، مهما رفعت شعارات إسلامية، ليست دولة إسلامية.

خامسًا: الانتقال من فقه الجماعة إلى فقه الإنسان

فقه الجماعة (تغليب المجموع على الفرد، طاعة الحاكم، تجريم الاختلاف) كان نتاجًا ظرفيًا تاريخيًا، وليس جوهر الإسلام. فقه الإنسان (كرامة الإنسان أساسًا، الحرية أصلاً، العدالة مطلقة، التعددية سنة) هو الرجوع إلى المقاصد القرآنية الأصلية. هذا الانتقال هو شرط أساسي لأي نهضة سياسية إسلامية.

ختامًا :كانت هذه الرحلة في الفصلين العاشر والحادي عشر والثاني عشر محاولة لبناء رؤية جديدة للدولة في الإسلام: دولة مدنية ذات مرجعية قيمية، تقوم على الديمقراطية والشورى، وتجعل العدالة والحرية أساسًا لها، وتضع كرامة الإنسان في قلب كل سياساتها. هذا هو الطريق إلى الأمام: ليس في العودة إلى "الخلافة" (فردوس وهمي)، ولا في استيراد "العلمانية" (نموذج غربي محض)، بل في **اجتهاد إسلامي معاصر** يؤمن بأن الإسلام دين قيم لا نظام حكم مغلق، وأن الحرية والعدل والكرامة هي أصل رسالة الإسلام وغايتها.

الفصل الثالث عشر: تجديد الفقه السياسي الإسلامي

تمهيد: لماذا التجديد الآن؟

بعد أن استعرضنا في الأقسام السابقة تفكيك العقل السياسي التقليدي، واستقراء القيم القرآنية، ونقد أزمة الدولة الوطنية والإسلام السياسي والاستبداد، ثم بناء رؤية جديدة للدولة تقوم على الديمقراطية والشورى والعدالة والحرية، نصل إلى السؤال الأصعب :**كيف ننتقل من النقد إلى التطبيق؟** كيف نُجدّد الفقه السياسي الإسلامي ليكون أداة عملية لبناء الدولة المدنية ذات المرجعية القيمية؟

هذا الفصل ليس مجرد إضافة نظرية، بل هو **جسر العبور** من التحليل إلى البناء، من نقد الماضي إلى استشراف المستقبل. التجديد في الإسلام ليس بدعة أو خروجًا عن الأصول، بل هو سنة نبوية وضرورة حياتية. قال النبي ﷺ: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يُجدّد لها دينها."

لكن تجديد "الفقه السياسي" تحديدًا هو الأصعب والأخطر، لأنه يتعلق بالسلطة والحكم والطاعة، وهي أكثر المناطق حساسية في التراث الإسلامي.

الفكرة المركزية لهذا الفصل:

تجديد الفقه السياسي الإسلامي ليس معناه نبذ التراث أو الانقطاع عنه، بل هو **تجاوزه نقديًا** نحو إطار أكثر مرونة وإنسانية. يتطلب هذا التجديد الانتقال من ثلاث ثنائيات كبرى: (1) من فقه الطاعة إلى فقه المشاركة، (2) من فقه الغلبة إلى فقه العقد، (3) من سلطة النصوص التراثية إلى مقاصد الوحي. وهذا الانتقال لا يمكن أن يتم بدون أدوات منهجية جديدة: المقاصد، التاريخية، النقد المعرفي، والاستفادة من العلوم السياسية الحديثة.

محاور هذا الفصل:

1. ضرورة الانتقال: ثلاث تحولات كبرى.
2. الاجتهاد السياسي المعاصر: مفهومه وشروطه.
3. أدوات التجديد: المقاصد، التاريخية، النقد المعرفي، العلوم السياسية الحديثة.
4. نماذج تطبيقية: كيف نُجدّد أحكامًا سياسية بعينها؟

أولاً: ضرورة الانتقال: ثلاث تحولات كبرى

1- التحول الأول: من فقه الطاعة إلى فقه المشاركة

فقه الطاعة هو النموذج السائد في الفقه السياسي التقليدي، ويركز على:

- وجوب طاعة الحاكم (ولو ظالمًا فاسقًا) تحت شعار "السمع والطاعة."
- تحريم الخروج على الحكام (بأي وسيلة، حتى السلمية).
- جعل الاستقرار (ولو بالقمع) قيمة عليا تعلو على العدل والحرية.
- تغليب الجماعة على الفرد، وتجريم الاختلاف.

أمثلة على فقه الطاعة:

الفقيه	النص	التحليل النقدي
الماوردي	وجوب طاعة الإمام وإن جار	هذا يشرعن الاستبداد ويحول الظلم إلى "طاعة واجبة"
الغزالي	"الفسق في السلطان أهون من الفوضى"	الفوضى المجردة لم تحدث أبدًا، والظلم المستمر أهون؟!
ابن جماعة	جواز تولية الظالم درءًا للشر الأكبر	من الذي يحدد "الشر الأكبر"؟ عادة هو الحاكم نفسه!

فقه المشاركة (البديل):

- المشاركة في الحكم **حق وواجب** على كل مواطن (وليس امتيازًا من الحاكم).
- **الشورى ملزمة** للحاكم، وليست مجرد استئناس.
- **الانتخابات** هي الآلية المعاصرة للبيعة والشورى.
- **الأحزاب والتعددية** هي تجسيد للاختلاف المشروع.
- **المعارضة** واجب شرعي لمنع الاستبداد.

فقه الطاعة	فقه المشاركة
طاعة الحاكم واجبة ولو ظالمًا	طاعة الحاكم مشروطة بعدمه معصية الله والعدل
الخروج على الحاكم حرام	المعارضة السلمية حق، والانتخابات هي وسيلة التغيير
الاستقرار أولاً (ولو بالقمع)	العدل أولاً، والاستقرار الحقيقي يأتي بالعدل
الجماعة مقدمة على الفرد	الفرد صاحب كرامة، والجماعة لحمايته
تجريم الاختلاف	الاختلاف سنة إلهية وإثراء

2- التحول الثاني: من فقه الغلبة إلى فقه العقد

فقه الغلبة هو النموذج الذي يشرعن أي سلطة قائمة لمجرد أنها "غلبت" وقهرت المخالفين. أساسه مقولة: "من غلب بأمره فقد تمت إمامته."

مظاهر فقه الغلبة	التحليل النقدي
الاعتراف بشرعية أي حاكم يفرض نفسه بالقوة (انقلاب عسكري، توريث، احتيال انتخابي)	هذا يلغي أي معنى للشرعية، ويجعل "القوة" هي المصدر الوحيد للحق
البيعة تصبح شكلية (إكراه، مال، تهديد)	البيعة عقد بين حرين، والإكراه يبطلها
إسقاط شروط العدالة والكفاءة	الحكم يصبح "حقًا" للحاكم، وليس "واجبًا" تجاه الأمة
تأبيد الحكم (مدى الحياة، توريث)	يتناقض مع مبدأ التداول والشورى

فقه العقد (البديل):

- الحكم **عقد بين الأمة والحاكم**، وليس حقًا إلهيًا أو إكراهًا بالقوة.
- **البيعة** (الانتخابات) هي أساس العقد، ويجب أن تكون حرة ونزيهة.
- **شروط العقد** (العدالة، الكفاءة، الأمانة) واجب توفرها، وإلا بطل العقد.
- **العقد قابل للفسخ** (العزل، عدم التجديد) إذا أخل الحاكم بشروطه.

فقه الغلبة	فقه العقد
من غلب فقد تمت إمامته	من اختارته الأمة حُرًا هو إمامها
البيعة شكلية (تهديد، مال)	البيعة عقد حر (انتخابات نزيهة)
الحكم حق للحاكم	الحكم واجب على الحاكم تجاه الأمة
شروط العدالة غير ملزمة	العدالة شرط أساسي لصحة العقد
الحكم مدى الحياة	العقد مؤقت، قابل للتجديد أو الفسخ

3- التحول الثالث: من سلطة النصوص التراثية إلى مقاصد الوحي

سلطة النصوص التراثية تعني:

- تقديم النص (الآية، الحديث) على أي اعتبار آخر، دون النظر إلى السياق التاريخي أو المقصد العام.
- التعامل مع الفقه الكلاسيكي (الماوردي، ابن تيمية، الغزالي) كأنه "مقدس" لا يمكن تجاوزه.
- رفض أي اجتهاد جديد يحاول تعديل أحكام الفقهاء السابقين.

مظاهر سلطة النصوص التراثية	التحليل النقدي
الأخذ بظاهر النص دون نظر إلى "علة" الحكم	النصوص لها أسباب نزول وسياقات تاريخية، وتغير العلة قد يغير الحكم
اعتبار أن "الاجتهاد" انتهى بعد القرون الأولى	هذا يتناقض مع انفتاح الإسلام على كل زمان ومكان
تحويل الاختلاف الفقهي إلى خلاف مذهبي وطائفي	الفقهاء اختلفوا، وهذا طبيعي، لكن التمسك باجتهاد واحد إلى الأبد ليس من الإسلام
تحميل النصوص أكثر مما تحتمل	استنباط تفاصيل سياسية دقيقة من نصوص عامة (كالخلافة، البيعة)

مقاصد الوحي (البديل):

- التركيز على **المقاصد الكبرى** للشريعة: العدل، الحرية، الكرامة، حفظ النفس والعقل والمال والدين والنسل.
- اعتبار أن **النصوص وسائل لتحقيق المقاصد**، وليست غايات في ذاتها.
- **تغيير الأحكام** بتغير الزمان والمكان والمصلحة، طالما أن المقصد ثابت.
- **تجديد الفقه** باستمرار، والاعتراف بأن اجتهادات السابقين كانت مناسبة لعصرهم، ولنا اجتهادات تناسب عصرنا.

سلطة النصوص التراثية	مقاصد الوحي
النص هو الغاية	النص وسيلة لتحقيق المقصد
تغليب الحرف على الروح	الحرف خادم للروح (المقصد)
اجتهادات السابقين مقدسة	اجتهادات السابقين محترمة لكنها قابلة للتجاوز
تغيير الأحكام صعب (سد الذرائع)	تغيير الأحكام سهل إذا تعارض مع المقاصد
الاختلاف مذهبي وطائفي	الاختلاف في الفروع رحمة

ثانياً: الاجتهاد السياسي المعاصر: مفهومه وشروطه

1- تعريف الاجتهاد السياسي

الاجتهاد السياسي هو: استنباط أحكام شرعية تتعلق بتنظيم شؤون الحكم والسلطة والعلاقة بين الحاكم والمحكوم، انطلاقًا من مصادر التشريع (القرآن، السنة، المقاصد) وباستخدام أدوات الاجتهاد (القياس، المصلحة، الاستحسان، العرف...)، مع مراعاة تغير الزمان والمكان.

الفرق بين الاجتهاد الفقهي العام والاجتهاد السياسي:

الاجتهاد الفقهي العام	الاجتهاد السياسي
يتعلق بالعبادات والمعاملات الشخصية	يتعلق بالحكم والسلطة والمجتمع
أحكامه أكثر استقرارًا (نسبيًا)	أحكامه أكثر تغيرًا بتغير الأنظمة السياسية
نادرًا ما يتعارض مع المصالح الكبرى للدولة	كثيرًا ما يتعارض (العدل، الحرية، المساءلة) مع مصالح الحكام
يمكن أن يقوم به فقيه منفرد	يحتاج إلى فرق بحثية متعددة التخصصات (فقه، سياسة، اقتصاد، اجتماع)

2- شروط الاجتهاد السياسي المعاصر

لا يجوز لأي كان أن "يجتهد" في السياسة دون توفر الشروط اللازمة:

الشرط	معناه	لماذا هو مهم في السياسة؟
العلم بأصول الفقه والمقاصد	معرفة أدوات الاستنباط، قواعد الترجيح، مقاصد الشارع	السياسة تتعلق بـ"المصلحة" و"الضرورة"، وهذا يحتاج إلى فهم المقاصد
العلم بالواقع (فقه الواقع)	معرفة دقيقة بالظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية	الحكم الذي كان صالحًا للقرن السابع قد لا يصلح للقرن الحادي والعشرين
العلم بالعلوم السياسية الحديثة	معرفة النظم الديمقراطية، حقوق الإنسان، العلاقات الدولية	لا يمكن تجديد الفقه السياسي بدون فهم البدائل المتاحة
الاستقلالية عن السلطة	ألا يكون الفقيه موظفًا عند الحاكم	فقهاء السلطة يشرعنون الاستبداد
الشورى والتعددية	ألا ينفرد بالاجتهاد، بل يُشرك غيره من التخصصات	السياسة معقدة، وتحتاج إلى رؤى متعددة
الجرأة والشجاعة	القدرة على نقد التراث والسلطة باسم النص والمقصد	الخوف من السلطة أو من تكفير الجمهور يعطل التجديد

3- نماذج تاريخية للاجتهاد السياسي

ليس الاجتهاد السياسي وليد العصر الحديث، بل له جذور في التراث:

الفقيه المجتهد	اجتهاده السياسي	لماذا يُعتبر نموذجًا؟
عمر بن الخطاب	تعليق حد السرقة في عام المجاعة، تأخير توزيع الأموال، استشارة الصحابة في قضايا كبرى	قدم "المصلحة" و"العدل" على الحرفية النصية
أبو حنيفة النعمان	رفض تولي القضاء من الخليفة المنصور (تعذيبًا)، أجاز الخروج على الحاكم الظالم	نموذج في استقلالية الفقيه ورفض توظيف الدين للسلطة
ابن تيمية	أجاز الخروج على الحاكم في حالات معينة، اشترط العدالة في الحاكم، قال: "إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة"	نموذج في تجاوز "فقه الطاعة" السائد في عصره

الفقيه المجتهد	اجتهاده السياسي	لماذا يُعتبر نموذجًا؟
شاه ولي الله الدهلوي	دعا إلى تجديد الفقه السياسي بما يتناسب مع تغير الزمان، ونقد الفقهاء المقلدين	نموذج في الربط بين النص والواقع

4- عوائق الاجتهاد السياسي المعاصر

لماذا الاجتهاد السياسي شبه غائب في عصرنا رغم حاجتنا الماسة إليه؟

العائق	شرحه	كيف يمكن تجاوزه؟
الخوف من السلطة	معظم الفقهاء في العالم العربي موظفون لدى الحكومات، وأي اجتهاد يمس مصالح الحكام يؤدي إلى السجن أو العزل	إنشاء مؤسسات فقهية مستقلة ماديًا وإداريًا
الخوف من التكفير	أي اجتهاد يخالف "الموروث" يتعرض لاتهامات بـ"الخروج عن الإجماع" و"الزندقة"	تطبيع الاختلاف، وتعزيز ثقافة أن "الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد"
الجمود المذهبي	التقليد الأعمى للمذاهب الفقهية، واعتبار أن الاجتهاد انتهى منذ القرون الأولى	إحياء فكرة أن "كل مجتهد مصيب"، وفتح باب الاجتهاد من جديد
غياب التخصص	معظم الفقهاء لا يعرفون العلوم السياسية والاقتصادية والاجتماعية الحديثة	تأسيس "فقه مقارن" يضم فقهاء وأكاديميين من تخصصات متعددة
سطوة النص الحرفي	التعامل مع النص كأنه صورة فوتوغرافية يجب تطبيقها حرفيًا	التأكيد على أن النص يقصد "المعنى" وليس "اللفظ"، وتفعيل المقاصد

ثالثاً: أدوات التجديد: المقاصد، التاريخية، النقد المعرفي، العلوم السياسية الحديثة

1- أداة المقاصد (Maqasid al-Shari'ah)

تعريف المقاصد :الغايات والأهداف التي وضعت الشريعة من أجل تحقيقها، وهي **حفظ الدين، النفس، العقل، النسل، المال** (الشاطبي)، مع إضافة **الحرية، العدالة، الكرامة** (الاجتهادات المعاصرة).

كيف تساعد المقاصد في تجديد الفقه السياسي؟

الإشكالية السياسية	الحل باستخدام المقاصد
هل نصّب الخليفة (أو أي حاكم) واجب شرعي؟	المقصد هو "حفظ النظام" و"منع الفوضى"، وليس شخص الخليفة. إذا تحقق المقصد بآليات أخرى (ديمقراطية، رئاسة منتخبة) فهي جائزة
هل الخروج على الحاكم حرام؟	المقصد هو "منع الفتنة" و"حماية الأمة من الانهيار". إذا كان الخروج سلميًا (انتخابات، مظاهرات، إعلام) لا يؤدي إلى فتنة، فهو جائز
هل الشورى ملزمة؟	المقصد هو "مشاركة الأمة في القرارات المصيرية". الإلزام يتحقق عبر آليات ديمقراطية (برلمان، انتخابات، استفتاءات)
هل تطبيق الشريعة يعني تطبيق كل ما في الفقه القديم؟	المقصد هو "تحقيق العدل والرحمة والمصلحة". أي حكم فقهي قديم يتعارض مع هذه المقاصد في عصرنا يجب إعادة النظر فيه
هل لغير المسلمين حقوق كاملة؟	المقصد هو "حفظ الكرامة الإنسانية" و"العدل مع الجميع". أي تمييز ضد غير المسلمين يتعارض مع المقصد ويجب تجاوزه

2- أداة التاريخية (Historicism)

تعريف التاريخية :قراءة النصوص والتراث في ضوء سياقها التاريخي، والتمييز بين ما هو "ثابت" (المقاصد، القيم) وما هو "متغير" (النماذج، التطبيقات، المؤسسات).

مبادئ التاريخية في تجديد الفقه السياسي:

المبدأ	معناه	تطبيقه في الفقه السياسي
التمييز بين الأصل والفرع	العودة إلى النص الأساسي (القرآن) أولاً، ثم النظر في اجتهادات السابقين كاجتهادات بشرية	الخلافة ليست في القرآن، بل اجتهاد بشري؛ يمكن تجاوزها
فهم النص في سياقه	كل نص له سبب نزول (أو سبب ورود)، وله ظروف تاريخية معينة	أحكام الجزية والذمة نزلت في سياق حروب؛ اليوم، المواطنة المتساوية هي الأصل
تغير الأحكام بتغير الزمان	الأحكام التي تستند إلى "علة" (سبب) تتغير إذا تغيرت العلة	شهادة المرأة (نصف شهادة الرجل) كانت بسبب ضعف خبرتها التجارية قديمًا؛ اليوم، تغيرت العلة، فالشهادة متساوية
نسبية الوسائل	الوسائل ليست مقدسة، بل تخضع لمبدأ "المصلحة"	البيعة (المبايعة باليد) وسيلة قديمة؛ الانتخابات وسيلة حديثة لتحقيق نفس الغرض

3- أداة النقد المعرفي(Critical Epistemology)

تعريف النقد المعرفي :تفكيك المسلمات والبنيات الخفية التي تشكل العقل الفقهي والسياسي، وكشف التحيزات والافتراضات غير المعلنة.

مسلمات العقل السياسي التقليدي التي تحتاج إلى نقد معرفي:

المسلمة	كشف تحيزها	البديل المعرفي
"الخلافة فريضة إجماعية"	الإجماع المزعوم لم يحدث؛ بعض المعتزلة والخوارج عارضوا، والإجماع نفسه فُهم بتحيز سُنّي	الاختلاف في شكل الحكم جائز، ولا إجماع على نموذج واحد
"السمع والطاعة للحاكم ولو ظالم"	هذه المقولة نتاج "الخوف من الفتنة" بعد مقتل عثمان، وليست نصًا قرآنيًا	الطاعة مشروطة بالعدل، والخروج على الظالم جائز سلميًا
"الإمامة في قريش"	هذا حديث صحيح، لكنه كان مناسبًا لزمن القبيلة؛ اليوم، لا تصلح قريش وحدها للحكم	الكفاءة والخبرة هما المعيار، وليس النسب

المسلمة	كشف تحيزها	البديل المعرفي
"تطبيق الشريعة" (بالمعنى الكلاسيكي)	"الشريعة" كمصطلح غير محدد، والمقصود في القرآن هو "العدل والرحمة والمصلحة"	تطبيق مقاصد الشريعة (العدل، الحرية، الكرامة) لا تطبيق تفاصيل فقهية قديمة

4- أداة العلوم السياسية الحديثة

لماذا نحتاج العلوم السياسية الحديثة؟

لا يمكن تجديد الفقه السياسي دون فهم:

- النظم السياسية المعاصرة (ديمقراطية، جمهورية، ملكية دستورية، برلمانية، رئاسية).
- حقوق الإنسان والقانون الدولي.
- العلاقات الدولية والمنظمات العالمية.
- الاقتصاد السياسي والتنمية.

المفهوم السياسي الحديث	كيف يُفيد تجديد الفقه السياسي؟
الديمقراطية التمثيلية	تجسيد لـ"الشورى" و"البيعة" و"أهل الحل والعقد" في العصر الحديث
التداول السلمي للسلطة	تجسيد لمبدأ "الأمر شورى" و"العدل" و"منع الفتنة"
المواطنة المتساوية	تجاوز لمفهوم "الذمة" و"الأقلية"، وعودة إلى مبدأ "الأمة الواحدة" في صحيفة المدينة
حقوق الإنسان	ترجمة لمقاصد "كرامة الإنسان" و"الحرية" و"العدل"
الفصل بين السلطات	تنظيم للشورى والمشاركة، ووسيلة لمنع الاستبداد
الأحزاب والتعددية	تجسيد لـ"الاختلاف المشروع" و"الشورى" في مجتمعات معاصرة
المجتمع المدني	تجسيد لـ"الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" و"النصيحة" كعمل مؤسسي

مثال :مفهوم "البيعة"

البيعة في الفقه التقليدي	البيعة في ضوء العلوم السياسية الحديثة
مبايعة يدوية (وضع اليد في يد الحاكم)	الانتخابات (صندوق الاقتراع) في الديمقراطيات الحديثة
تكون مرة واحدة (البيعة الأولى)	انتخابات دورية كل 4-5 سنوات
غير قابلة للفسخ (إلا بالكفر البواح)	قابلة للفسخ: عدم التجديد، العزل، سحب الثقة
أهل الحل والعقد هم النخبة فقط	النخبة الموسعة (البرلمان)، وأحيانًا الشعب مباشرة (استفتاء)
غياب آليات المحاسبة	آليات محاسبة متعددة (قضاء، برلمان، إعلام، هيئات مستقلة)

لا يوجد تعارض بين "البيعة" الإسلامية و"الانتخابات" الديمقراطية، بل الانتخابات هي **الآلية العصرية** لتحقيق مقصد البيعة: اختيار الأمة لمن يحكمها بالعدل.

رابعاً: نماذج تطبيقية: كيف نُجدّد أحكامًا سياسية بعينها؟

1- نموذج: شرط القرشية في الخلافة

النص التراثي :اشتراط أن يكون الخليفة من قريش (الماوردي، ابن خلدون، الجمهور).

التاريخية :هذا الشرط كان مناسبًا في زمن القبيلة (حتى القرن الرابع الهجري تقريبًا)، حيث كانت قريش هي القبيلة المهيمنة والأكثر نفوذًا.

المقاصد :المقصد هو "حماية الأمة من الفتنة" و"اختيار الأصلح"، وليس تعيين قرشي مهما كان فاسقًا.

الواقع المعاصر:

- لا أحد يعترف اليوم بـ"حق قريش" في الحكم.
- المجتمعات المسلمة متنوعة عرقيًا وقوميًا (عرب، عجم، ترك، كرد، أفارقة، آسيويون).
- المعيار هو **الكفاءة والخبرة والنزاهة**، وليس النسب.

الاجتهاد المقاصدي الجديد:

شرط القرشية ليس ملزمًا شرعًا، بل كان اجتهادًا ظرفيًا. اليوم، أي مسلم (أو حتى غير مسلم إذا كان في منصب يتطلب ذلك) يمكنه تولي الحكم إذا كان كفؤًا وعادلاً. هذا هو الأقرب لمقاصد الشريعة في تحقيق العدل والمصلحة، وهو الأقرب للقرآن (لا تمييز على أساس النسب: "إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ").

2- نموذج: ولاية غير المسلم في الدولة الإسلامية

النص التراثي :الفقهاء قالوا: لا يجوز تولية غير المسلم منصب "ولاية عامة" (الخلافة، الوزارة، القضاء، إمارة الجيش، إدارة البلاد).

التاريخية :هذا الحكم في سياق حروب فتوحات وقتال بين المسلمين وغير المسلمين. كان الخوف من "استغلال النفوذ" لإضعاف الدولة.

المقاصد :المقصد هو "حماية الدولة من الخيانة" و"ضمان ولاء الموظفين". الأصل أن الكفاءة هي المعيار، والنص على "العدل" أهم من النص على "الدين."

الواقع المعاصر:

- الدول المعاصرة تضم مواطنين من أديان مختلفة (مسلمين، مسيحيين، يهود، بوذيين...).
- المواطنة المتساوية تستلزم تساوي الحقوق في تولي المناصب (بما فيها الرئاسة والحكومة).
- تجارب ناجحة: مسيحيون تولوا مناصب عليا في دول عربية (مثل وزير، سفير، مدير جامعة)، بل وأجانب مسيحيون أداروا وزارات في دول خليجية (وزير المالية في البحرين).

الاجتهاد المقاصدي الجديد:

الأصل في تولي المناصب هو **الكفاءة والنزاهة**، لا الدين. غير المسلم المواطن (الذي يلتزم بقوانين الدولة، ولا يعمل ضدها) له حق تقلد أي منصب، بما فيها رئاسة الجمهورية. هذا يتوافق مع "المواطنة المتساوية" و"صحيفة المدينة" (اليهود "أمة مع المؤمنين")، ومع مبدأ "لا إكراه في الدين" الذي يمنع التمييز الديني. الاستثناء يكون فقط في المناصب التي تستوجب الولاء الديني الرمزي (مثل وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، أو الإفتاء العام)، وهذا قليل جدًا.

3- نموذج: حقوق المرأة في الشهادة والولاية

النص التراثي:

- الشهادة: "وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ" (البقرة: 282).
- الولاية: في الفقه الكلاسيكي، ولاية المرأة على نفسها محدودة (تحت وصاية ولي في الزواج والسفر).

التاريخية:

- هذه الأحكام نزلت في مجتمع كانت فيه المرأة **غير مستقلة اقتصاديًا**، لا تعمل، ولا تملك المال. كانت تعتمد على الرجل (الأب، الزوج، الأخ).
- الشهادة نصف الرجل بسبب ضعف "خبرتها التجارية" (المعاملات المالية كانت من اختصاص الرجال).

المقاصد :المقصد هو **"العدل "**و**"عدم الضرر"**، وليس "التفضيل" أو "التقليل من شأن المرأة". إذا تغيرت العلة (أصبحت المرأة تعمل وتستقل ماليًا)، تغير الحكم.

الواقع المعاصر:

- المرأة تعمل وتستقل ماليًا وتشارك في النفقات (بل أحيانًا تكون معيلة للأسرة).
- المرأة خبيرة في المعاملات المالية (محاميات، قاضيات، محاسبات، مديرات بنوك).
- منع المرأة من تولي القضاء أو القيادة السياسية لا سند له مقاصديًا.

الاجتهاد المقاصدي الجديد:

الحكم	الاجتهاد الجديد
الشهادة	شهادة المرأة كشهادة الرجل تمامًا في كل المجالات (قضائية، تجارية، جنائية). العلة (ضعف الخبرة التجارية) زالت بتغير الواقع.
الولاية	للمرأة الحق الكامل في تولي أي منصب (قضاء، وزارة، رئاسة). ولا يجوز تزويج المرأة بغير رضاها (أصل إسلامي)، ولاتزال ولاية الأب أو الأخ في الزواج مجرد "نصح" وليس "وصاية قسرية."

خاتمة الفصل: التجديد مشروع أمة

بعد هذا الاستعراض، يمكننا صياغة الاستنتاجات النهائية لهذا الفصل:

أولاً: التجديد ليس بدعة، بل ضرورة شرعية وتاريخية

النبي ﷺ بشّر بتجديد الدين كل مائة عام. العقل السياسي التقليدي تجمد لأكثر من خمسمائة عام، وهذا يتناقض مع روح الإسلام التي تدعو إلى الاجتهاد والتجديد. الجمود ليس من الإسلام في شيء.

ثانيًا: ثلاث تحولات كبرى لفقه سياسي جديد

1. **من فقه الطاعة إلى فقه المشاركة** :المواطن ليس "رعية" تسمع وتطيع، بل شريك في الحكم له حقوق وعليه واجبات.

2. **من فقه الغلبة إلى فقه العقد** :الحكم ليس حقًّا للحاكم بالقوة، بل عقد بين الأمة والحاكم، قابل للفسخ إذا أخل بالشروط.
3. **من سلطة النصوص التراثية إلى مقاصد الوحي** :النصوص وسائل لتحقيق المقاصد (العدل، الحرية، الكرامة، حفظ المصالح)، وليست غايات في ذاتها. إذا تعارض النص الحرفي مع المقصد الكلي، يقدم المقصد.

ثالثًا: أدوات التجديد متاحة ومطلوبة

المقاصد، التاريخية، النقد المعرفي، والعلوم السياسية الحديثة هي أدوات منهجية يمكن لأي فقيه مجتهد استخدامها. ليست هذه الأدوات "غربية" أو "دخيلة"، بل هي أدوات عقلية تعتمد على أصول الفقه نفسه (القياس، المصلحة، الاستحسان، العرف).

رابعًا: الاجتهاد السياسي يحتاج إلى شروط

لا يكفي أن يكون الفقيه "عالمًا بالدين"، بل يحتاج إلى:

- معرفة بالواقع (فقه الواقع).
- معرفة بالعلوم السياسية والاقتصادية والاجتماعية.
- استقلالية عن السلطة (ألا يكون موظفًا عند الحكام).
- شجاعة في نقد التراث والسلطة باسم النص والمقصد.

خامسًا: التجديد مشروع أمة، وليس مشروع أفراد

لا يمكن لفقيه واحد أن يُجدد الفقه السياسي كله. هذا يحتاج إلى:

- **مؤسسات بحثية** متخصصة (مجمع فقهي، هيئات علمية مستقلة).
- **تعدد التخصصات** (فقهاء، سياسيون، اقتصاديون، اجتماعيون، مؤرخون).
- **حوار مجتمعي** (نقاش علني، استفتاءات، مشاركة شعبية).
- **إرادة سياسية** (من الحكومات والشعوب) لتطبيق هذه الاجتهادات.

ختامًا :يقول العز بن عبد السلام: "إن الشريعة كلها مصالح: إما درء مفاسد وإما جلب مصالح" (قواعد الأحكام:9/1) ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "إن الشريعة الإسلامية جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها" (منهاج السنة: 147/1). وقال تلميذه ابن القيم: "الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ومصالح كلها وحِكَم كلها"(إعلام الموقعين:1/3). وقال الشاطبي: "إنها ـ أي الشريعةـ وضعت لمصالح العباد." ولو قال قائل: إن الدين كله إنما هو جلب مصالح الناس ودرء المفاسد عنهم لكان صادقا. وقد صدق من قال: شرع الله مصلحة كله، فحيثما كانت المصلحة فثَم شرع الله.

هذا النص هو **دستور التجديد** الذي انطلقنا منه. كل فقه سياسي يخرج عن العدل والرحمة والمصلحة والحكمة ليس من الإسلام في شيء، مهما زعم أنه "تطبيق للشريعة". وتجديد الفقه السياسي هو إعادة الاعتبار لهذه المقاصد، وتحريرها من تراكمات القرون التي حرفت الإسلام عن جوهره الإنساني.

الخاتمة الكبرى

خلاصات الكتاب والإجابة على الأسئلة المركزية

تمهيد: من النقد إلى البناء

بعد هذه الرحلة الطويلة في تفكيك العقل السياسي التقليدي، واستقراء القيم القرآنية والتجربة النبوية، ونقد أزمة الدولة الوطنية والإسلام السياسي والاستبداد، ثم بناء رؤية جديدة للدولة تقوم على الديمقراطية والشورى والعدالة والحرية، ثم استعراض أدوات تجديد الفقه السياسي، نصل إلى **خاتمة الكتاب**.

هذه الخاتمة ليست مجرد تلخيص، بل هي **محاولة للإجابة على الأسئلة المركزية الأربعة** التي طرحناها في المقدمة، واستخلاص الدروس النهائية، وفتح أفق للأمل في مستقبل أفضل.

أولاً: خلاصات الكتاب

الخلاصة الأولى: الإسلام دين قيم لا نظام حكم مغلق

أثبتنا عبر هذا الكتاب أن القرآن لم يفرض شكلاً مؤسسيًا محددًا للدولة، بل وضع **منظومة قيم** (العدل، الشورى، الحرية، الكرامة، المساءلة) يجب أن تحكم أي نظام سياسي. الخلافة والإمامة والسلطنة كلها **نماذج تاريخية** نشأت في سياقاتها الخاصة، وليست أوامر إلهية ملزمة.

الدليل الأول: غياب أي نص قرآني يحدد شكل الحكم (لا خلافة، لا إمامة، لا ملك).

الدليل الثاني: اختلاف الصحابة أنفسهم على آلية اختيار الخليفة (السقيفة، الشورى، الاستخلاف).

الدليل الثالث: تحول الخلافة عبر العصور (راشدة، أموية، عباسية، عثمانية) بأشكال مختلفة، مما يؤكد أنها تجربة إنسانية متطورة وليست قالبًا جامدًا.

النتيجة: أي نظام حكم يحقق القيم الإسلامية العادلة (عدل، شورى، حرية، كرامة) هو "إسلامي" بالروح، حتى لو لم يُسمَّ "خلافة". وأي نظام يتجاهل هذه القيم ليس إسلاميًا، حتى لو رفع شعار "تطبيق الشريعة" و"إقامة الخلافة."

الخلاصة الثانية: الدولة الحديثة لا يمكن بناؤها بمنطق الخلافة القديمة

الخلافة القديمة كانت مناسبة لمجتمعات قبلية وبسيطة وإمبراطوريات مترامية، لكنها غير قابلة للتطبيق في عالم اليوم المعقد:

- **الدولة الوطنية** (مع كل عيوبها) أصبحت واقعًا لا يمكن تجاوزه.
- **التعددية الدينية والعرقية** داخل كل دولة تفرض المواطنة المتساوية، وليس نظام "الذمة."

- **التعقيد المؤسسي** (قضاء، تشريع، تنفيذ، إدارة محلية، علاقات دولية) يتطلب نظمًا ديمقراطية، لا حكم فرد مطلق.
- **حقوق الإنسان والحريات العامة** أصبحت قيمًا كونية، ولا يمكن تجاهلها باسم "الشرع."

البديل ليس العودة إلى الخلافة (حلم رومانسي)، بل **الدولة المدنية ذات المرجعية القيمية** :دولة مدنية في مؤسساتها (دستور، برلمان، قضاء مستقل، انتخابات، تداول سلمي)، ومرجعيتها قيم الإسلام الكبرى (العدل، الشورى، الحرية، الكرامة).

الخلاصة الثالثة: الاستبداد ليس قدرًا دينيًا

كثيرون يعتقدون أن الاستبداد "مقدر" على المجتمعات الإسلامية بسبب "طبيعة الإسلام السياسية". هذا خطأ فادح. الاستبداد نتاج لتراكم تاريخي (الفتنة الكبرى، فقه الطاعة، تسلط الجيش، النفط، الاستعمار...)، وليس من الإسلام في شيء.

أدلة براءة الإسلام من الاستبداد:

- القرآن يأمر بالعدل ويحرم الظلم.
- القرآن يأمر بالشورى ويحرم الاستبداد بالرأي.
- القرآن يكرم الإنسان ويحرم إذلاله.
- السنة تأمر بالنصيحة للحكام وعدم السكوت على الظلم.
- الخلفاء الراشدون كانوا يُسألون ويُحاسبون، وكانوا يعزلون الولاة المقصرين.

إذن :الاستبداد ليس قدرًا دينيًا، بل هو **انحراف تاريخي** يمكن تجاوزه بالإرادة والوعي والمؤسسات. الأنظمة التي تبرر استبدادها بالدين إنما تستغل الدين، لا تطبقه.

الخلاصة الرابعة: فقه الطاعة قفزة معرفية خاطئة، وفقه المشاركة هو الأصل

فقه الطاعة الذي يقدس الحاكم ويحرم الخروج عليه ويسكت عن الظلم هو **نتاج تاريخي للفتنة الكبرى**، وليس تعبيرًا عن الإسلام الأصيل. هذا الفقه:

- أسقط شرط "العدالة" من شروط الحكم.
- جعل "الاستقرار" قيمة مطلقة تعلو على العدل والحرية.
- حوّل "البيعة" من عقد انتخابي إلى ولاء أبدي.

فقه المشاركة هو العودة إلى روح الإسلام:

- الحكم عقد بين الأمة والحاكم، قابل للفسخ.
- الشورى ملزمة وليست مجرد استئناس.
- الطاعة مشروطة بالعدل، و"لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق."
- المعارضة السلمية حق وواجب، والخروج على الظالم بالوسائل السلمية جائز.

الانتقال من فقه الطاعة إلى فقه المشاركة هو **شرط أساسي** لأي نهضة سياسية إسلامية.

الخلاصة الخامسة: تجديد الفقه السياسي ضرورة شرعية وحضارية

لا يمكن الخروج من الأزمة السياسية الراهنة دون **تجديد جذري للفقه السياسي**:

- تجاوز فقه الطاعة إلى فقه المشاركة.
- تجاوز فقه الغلبة إلى فقه العقد.
- تجاوز سلطة النصوص التراثية إلى مقاصد الوحي.
- استخدام أدوات التجديد: المقاصد، التاريخية، النقد المعرفي، العلوم السياسية الحديثة.
- فتح باب الاجتهاد في القضايا السياسية الكبرى (الخلافة، البيعة، الشورى، حقوق غير المسلمين، المرأة، الحدود).

التجديد ليس بدعة، بل هو سنة نبوية وتقليد إسلامي أصيل. يقول النبي ﷺ: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يُجدّد لها دينها". والأمة اليوم في أمس الحاجة إلى مجددين في الفقه السياسي.

الخلاصة السادسة: المواطنة المتساوية وحقوق الإنسان هما الطريق إلى الدولة العادلة

صحيفة المدينة أسست لمبدأ المواطنة المتساوية (اليهود "أمة مع المؤمنين"، "لليهود دينهم وللمسلمين دينهم"). هذا المبدأ هو الأساس، وليس "الذمة" التي جاءت كاستثناء ظرفي.

الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية تتبنى:

- المواطنة الكاملة لجميع أفراد المجتمع (مسلمين وغير مسلمين).
- حقوق الإنسان كما هي في الإعلان العالمي (مع تأويل مقاصدي يزيل أي تعارض).
- المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة في الحقوق المدنية والسياسية.
- حرية الاعتقاد والتحول الديني (تمسكًا بـ"لا إكراه في الدين").
- حق غير المسلمين في تولي المناصب العامة (بما فيها الرئاسة، باستثناء المناصب الرمزية الدينية).

هذا هو النموذج الذي يتوافق مع مقاصد القرآن (العدل، الحرية، الكرامة)، ومع التجربة النبوية (صحيفة المدينة)، ومع حقوق الإنسان المعاصرة.

الخلاصة السابعة: المستقبل السياسي الإسلامي يمر عبر الحرية والديمقراطية والعدالة والمواطنة

لا مستقبل للإسلام السياسي التقليدي (بصيغه الجهادية والسياسوية والدعوية). البديل هو **الإسلام الديمقراطي** أو **الديمقراطية المسلمة**:

المكون	معناه
الحرية	حرية الاعتقاد، التعبير، التجمع، التنظيم، الإعلام
الديمقراطية	انتخابات حرة، تداول سلمي للسلطة، تعددية أحزاب، فصل السلطات
العدالة	عدالة اقتصادية، اجتماعية، قضائية، تكافؤ فرص
المواطنة	مواطنة متساوية لجميع أفراد المجتمع دون تمييز
المرجعية الإسلامية	القيم الإسلامية (العدل، الشورى، الحرية، الكرامة) كمرجع أخلاقي للتشريع والسياسات

هذا هو **الطريق إلى الأمام** :ليس في العودة إلى الخلافة (فردوس وهمي)، ولا في استيراد العلمانية (نموذج غربي محض)، بل في **اجتهاد إسلامي معاصر** يؤسس لدولة مدنية ديمقراطية ذات مرجعية إسلامية.

ثانياً: الإجابة على الأسئلة المركزية

نعود الآن إلى الأسئلة الأربعة التي طرحناها في المقدمة، ونجيب عليها :

السؤال الأول: كيف تشكّل العقل السياسي الإسلامي؟

الإجابة :تشكل العقل السياسي الإسلامي في ثلاث مراحل رئيسية:

1. **المرحلة التأسيسية (عهد النبوة)** :عقل سياسي مفتوح، قائم على الشورى والعدل والمواطنة (صحيفة المدينة). كان النبي ﷺ يجمع بين الرسالة والسلطة، وهذا لم يتكرر بعده.
2. **المرحلة الانتقالية (الخلفاء الراشدون)** :محاولة لتطبيق القيم النبوية في غياب النبوة. نجاحات (عدل عمر، شوراه) وإخفاقات (فتنة عثمان، حرب الجمل وصفين). لا تزال هذه الفترة مثالية في الوعي الجمعي، لكنها كانت تجربة بشرية غير مكتملة.
3. **المرحلة السلطانية (من الأمويين إلى العثمانيين)** :تحول الخلافة إلى ملك وراثي، وتشكل "العقل السياسي الخائف" بعد الفتنة الكبرى. ظهر فقه الطاعة، وتقديس الحاكم، وتحريم الخروج، وتوظيف الدين لخدمة السلطان. هذا العقل السياسي هو الذي هيمن على التراث لأكثر من ألف عام.

الخلاصة :العقل السياسي الإسلامي التقليدي ليس تعبيرًا عن الإسلام الأصيل، بل هو نتاج لتاريخ من الصراعات والانتصارات والهزائم والخوف. نقد هذا العقل وتجاوزه ضرورة لإصلاح سياسي إسلامي.

السؤال الثاني: لماذا تحوّل الفقه السياسي إلى فقه طاعة؟

الإجابة :تحول الفقه السياسي إلى **"فقه طاعة"** لعدة أسباب مترابطة:

1. **صدمة الفتنة الكبرى** (مقتل عثمان، حرب الجمل وصفين، التحكيم، خروج الخوارج): هذه الأحداث الدامية خلقت خوفًا جماعيًا من "الفتنة" و"الفوضى"، مما جعل الفقهاء يفضلون أي استقرار (ولو مع ظالم) على أي تغيير (ولو كان عادلاً).
2. **توظيف السلطة الحاكمة للدين** :الأمويون ثم العباسيون ثم العثمانيون وظفوا العلماء لتبرير ملكهم، وقدموا لهم الامتيازات مقابل فتاوى تشرعن حكمهم (طاعة ولي الأمر ولو جار، تحريم الخروج).
3. **نظرية "درء المفاسد مقدم على جلب المصالح** : **"**طُبقت بشكل مشوه: "الفسق في السلطان أهون من الفوضى". هذه القاعدة جعلت أي ظلم مقبولاً درءًا لشر وهمي (الفوضى) لم يتحقق أبدًا.
4. **تراجع الاجتهاد والجمود المذهبي** :بعد القرن الرابع الهجري تقريبًا، سادت فكرة "انتهاء باب الاجتهاد"، مما جعل الفقهاء مجرد مقلدين لنصوص سابقة لم تكن معدة لظروفهم.
5. **غياب المؤسسات الوسيطة** :لم تكن هناك أحزاب أو برلمانات أو إعلام حر أو منظمات مجتمع مدني يمكن أن تنقل "الخلاف" و"النصيحة" من أفراد إلى مؤسسات، فبقيت المعارضة فردية وقمعت بسهولة.

الخلاصة :فقه الطاعة ليس إسلاميًا، بل هو بشري (خوف من الفتنة) وأداة سلطوية (توظيف الدين لتبرير الاستبداد). تجاوزه ضرورة شرعية وتاريخية.

السؤال الثالث: هل يمكن تأسيس دولة مدنية بمرجعية إسلامية؟

الإجابة :نعم، ليس هذا ممكنًا فحسب، بل هو **البديل الوحيد العملي** أمام الشعوب المسلمة اليوم.

الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية تعني:

المكون	معناه
مدنية	دستور، برلمان منتخب، قضاء مستقل، انتخابات حرة، تداول سلمي للسلطة، مواطنة متساوية، حقوق إنسان
ذات مرجعية إسلامية	القيم الإسلامية الكبرى (العدل، الشورى، الحرية، الكرامة، المساءلة) هي مرجع أخلاقي للتشريع والسياسات. لا تفرض تفاصيل فقهية بعينها، بل تلتزم بالروح والمقاصد

أدلة الجواز:

- القرآن لم يفرض شكلاً محددًا للحكم.
- النبي أسس دولة مدنية في المدينة (صحيفة المدينة) جمعت مسلمين وغير مسلمين على أساس المواطنة.
- الخلفاء الراشدون اختلفوا في آليات الحكم (السقيفة، الشورى، الاستخلاف)، مما يؤكد أن الشكل ليس ثابتًا.

- التجارب المعاصرة (تونس بعد 2011 نموذجًا، رغم عدم اكتمالها) أثبتت أن الإسلاميين يمكنهم الحكم في إطار مدني ديمقراطي.

التحديات:

- مقاومة من التيارات الإسلامية التقليدية (التي ترفض الديمقراطية وتطلب **"**تطبيق الشريعة**"**).
- مقاومة من الأنظمة الاستبدادية (التي تخاف من أي ديمقراطية حقيقية).
- مقاومة من العلمانيين المتطرفين (الذين يريدون فصل الدين عن الدولة تمامًا).
- غياب الوعي السياسي الكافي لدى الشعوب.

الخلاصة :النموذج ممكن، وسبيل الخروج من المأزق الراهن. يحتاج إلى إرادة سياسية ووعي شعبي ودعم إقليمي ودولي.

السؤال الرابع: ما الفرق بين الدولة الإسلامية والدولة المتأسلمة؟

الدولة الإسلامية (بالمفهوم الأصيل) هي الدولة التي:

- تلتزم **بالمقاصد والقيم الإسلامية** (العدل، الشورى، الحرية، الكرامة، المساءلة).
- تترك **تفاصيل المؤسسات** للاجتهاد البشري وفق ظروف الزمان والمكان.
- تكفل **المواطنة المتساوية** لجميع أفراد المجتمع.
- تحمي **حقوق الإنسان** والحريات العامة.
- تخضع الحاكم **للمساءلة والمحاسبة**.

الدولة المتأسلمة (التي ينقدها هذا الكتاب) هي الدولة التي:

- ترفع شعار "الإسلام هو الحل" و"تطبيق الشريعة."
- تقدس **النماذج التاريخية** (كالخلافة) كأنها أوامر إلهية.
- تطبق **فقه الطاعة** وتقمع المعارضة باسم الدين.
- تفرق بين **مسلم وغير مسلم** (نظام الذمة).
- تكرس **استبداد الحاكم** باسم **"**ولي الأمر."
- تهتم بالشكليات (اللحية، الحجاب، إقامة الحدود) وتهمل جوهر العدالة الاجتماعية والحرية.

الفرق الجوهري:

المعيار	الدولة الإسلامية (الأصيلة)	الدولة المتأسلمة
المرجعية	مقاصد القرآن والقيم الكبرى	نصوص حرفية + فقه تراثي مقدس
الشكل	مفتوح للاجتهاد (مدني، ديمقراطي، جمهوري...)	الخلافة (أو ما يشبهها)
المواطنة	متساوية للجميع	ذمة (تمييز ضد غير المسلم)
الحريات	محمية	مقيدة (باسم "الشريعة")
الحاكم	وكيل عن الأمة، قابل للمساءلة	ولي أمر يُطاع ولو ظلم
التطبيق العملي	دولة مدنية عادلة	استبداد ديني (إيران نموذجًا، داعش نموذجًا آخر)

الخلاصة :الفرق بين "الدولة الإسلامية" (الأصيلة) و"الدولة المتأسلمة" (المشوهة) هو الفرق بين **جوهر الإسلام وقشوره**، بين **مقاصد القرآن وحرفية النصوص**، بين **العدل والظلم**، بين **الحرية والاستبداد** .هذا الكتاب يدعو إلى الأولى وينقد الثانية.

ثالثاً: السؤال المفتوح

كيف يمكن للمسلمين بناء دولة عادلة دون تحويل الدين إلى أداة هيمنة سياسية؟

هذا هو السؤال الأصعب، والإجابة عليه تحتاج إلى جهد جماعي على عدة مستويات:

أولاً: على المستوى النظري (الفكري والمعرفي)

1. **التمييز الواضح بين الدين والتراث** :الإسلام (القرآن، المقاصد) ثابت، والتراث الفقهي (بما فيه الفقه السياسي) بشري قابل للنقد والتجاوز.
2. **إعادة تأويل النصوص في ضوء مقاصدها** :التركيز على "روح الشريعة" (العدل، الرحمة، الحرية، الكرامة) لا على حرفية النصوص.
3. **نزع القداسة عن النماذج التاريخية** :الخلافة الراشدة كانت تجربة عظيمة، لكنها ليست دستورًا إلهيًا ملزمًا. لكل زمان دولته.
4. **تبني الديمقراطية كإطار للحكم** :الديمقراطية (بآلياتها: انتخابات، تداول، تعددية، حقوق إنسان) هي أقرب وسيلة لتحقيق الشورى والعدل في العصر الحديث.
5. **تطوير "فقه سياسي جديد** : "الانتقال من فقه الطاعة إلى فقه المشاركة، ومن فقه الغلبة إلى فقه العقد، ومن سلطة التراث إلى مقاصد الوحي.

ثانيًا: على المستوى المؤسسي

1. **دستور مدني** (يعده خبراء دستوريون، ويوافق عليه الشعب) يضمن:
   - مرجعية القيم الإسلامية (إطار أخلاقي وليس تشريعات تفصيلية).
   - سيادة القانون واستقلال القضاء.
   - الفصل بين السلطات.
   - الحقوق والحريات (حرية عقيدة، تعبير، تجمع، تنظيم، إعلام).
   - المساواة الكاملة بين المواطنين (بلا تمييز ديني أو عرقي أو جنسي).
2. **مؤسسات ديمقراطية** :
   - برلمان منتخب (يشرع القوانين).
   - حكومة مسؤولة أمام البرلمان.
   - قضاء مستقل (يحاسب الحكام ويحمي الحقوق).
   - هيئات دستورية مستقلة (حقوق إنسان، مكافحة فساد، انتخابات).
3. **مؤسسات مدنية قوية** :
   - أحزاب سياسية متنوعة.
   - نقابات مهنية.
   - منظمات حقوق إنسان.
   - إعلام حر ومستقل.

ثالثًا: على المستوى السياسي العملي

1. **الفصل بين الدعوة والحكم** :الدعوة والإرشاد الديني يمارس في المجتمع المدني (مساجد، جمعيات، مراكز)، وليس عن طريق مؤسسات الدولة القسرية. الدولة تحمي حرية الدعوة، لكن لا تستخدم سلطتها لفرض دين أو تفسير ديني واحد.
2. **عدم "أسلمة" الدولة بالقوة** :لا يجوز فرض "تطبيق الشريعة" على الناس قسرًا، لأن "لا إكراه في الدين". الشريعة تُطبَق بقدر ما توافق عليها الأمة عبر مؤسساتها المنتخبة، مع احترام حقوق الأقليات.
3. **تحييد المؤسسات الدينية الرسمية عن الصراع السياسي** :ألا تكون وزارة الأوقاف (أو ما يشبهها) أداة في يد الحاكم لتبرير سياساته. الأوقاف والمساجد يجب أن تكون مستقلة ماليًا وإداريًا، تحت رقابة مجتمعية.
4. **بناء تحالفات وطنية** :لا يمكن لأي تيار (إسلامي، علماني، يساري، ليبرالي) أن يحكم بمفرده. بناء **توافقات وطنية** (كما حدث جزئيًا في تونس 2011-2014) هو الطريق إلى الاستقرار والعدل.
5. **نبذ العنف والانقلابات** :الالتزام بالتداول السلمي للسلطة، حتى لو خسرت الانتخابات. أي انقلاب عسكري أو مدني على حكومة منتخبة (مهما كانت أخطاؤها) هو انتكاسة للديمقراطية والمواطنة.

رابعًا: على المستوى الثقافي والتربوي

1. **تربية سياسية جديدة** :تعليم الأجيال القادمة مبادئ المواطنة وحقوق الإنسان والديمقراطية والتسامح وإدارة الاختلاف.
2. **إصلاح الخطاب الديني** :تشجيع خطاب يؤكد على مقاصد الشريعة وقيم العدل والحرية والكرامة، ويبتعد عن التشدد والتطرف والتكفير وتحريض الحكام على المعارضة.
3. **مواجهة ثقافة الخوف** :تجاوز "الخوف من الحرية" و"الخوف من الفتنة" و"الخوف من السلطة". الوعي بأن السكوت عن الظلم أشد فتنة من المطالبة بالحقوق.
4. **تمكين المرأة والشباب** :لأنهم الأكثر تضررًا من الاستبداد، والأكثر إقبالاً على التغيير.

ختام الخاتمة: رسالة أمل

هذا الكتاب لم يكن مجرد "نقد" للعقل السياسي الإسلامي، بل كان **رحلة أمل**:

- **أمل** في أن الإسلام يمكن أن يكون مصدرًا للعدل والحرية والكرامة، لا أداة للاستبداد والقمع.
- **أمل** في أن المسلمين يمكنهم بناء دولة عصرية عادلة، دون الانقطاع عن تراثهم ودون الانبهار الأعمى بالغرب.
- **أمل** في أن "العقل السياسي الخائف" يمكن تجاوزه إلى "عقل سياسي واثق" قادر على المشاركة والمساءلة والتغيير.
- **أمل** في أن الأجيال القادمة ستعيش في وطن عربي وإسلامي تسوده الديمقراطية وحقوق الإنسان والمواطنة المتساوية والقيم الإسلامية النبيلة.

التغيير لن يأتي من السماء، ولن يأتي من زعيم "منقذ"، ولن يأتي من شعارات "الإسلام هو الحل" السحرية. التغيير يبدأ من **كل واحد منا**:

- بالقراءة والوعي.
- بمقاومة الخوف.
- بالمشاركة المدنية والسياسية.
- باحترام الاختلاف.
- بالتمسك بالعدل والحرية والكرامة كقيم إسلامية وإنسانية.

كلمات أخيرة :كتب عبد الرحمن الكواكبي قبل أكثر من قرن:

"الاستبداد هو أعظم آفات الأمة، والدين بريء منه براءة الذئب من دم ابن آدم."

وكتب محمد عابد الجابري:

"إن العقل السياسي العربي لا يزال يراوغ نفسه ويراوغنا، ومازال يستمد شرعيته من فقه الطاعة الذي أسقط شرط العدالة من شروط الحكم."

ونحن نضيف اليوم:

"إن تجاوز العقل السياسي الخائف، وبناء دولة مدنية ذات مرجعية إسلامية، هو الطريق إلى الخلاص. ليس خلاصًا دنيويًا فقط، بل خلاص ديني أيضًا، لأن الدين الحقيقي لا يمكن أن يزدهر تحت ظلم ولا يمكن أن يُستغل لقمع العباد باسم رب العباد.

والله من وراء القصد، وهو يهدي السبيل."

ملحق: مسرد مفاهيمي (Glossary)

هذا المسرد يهدف إلى توحيد المصطلحات المستخدمة في الكتاب، وتوضيح معانيها كما وردت في سياقنا النقدي والبنائي.

أ

- **الأخلاق السياسية** :(Political Ethics)منظومة القيم والمبادئ التي تحكم العلاقة بين الحاكم والمحكوم وبين المواطنين بعضهم ببعض، وتوجه الممارسة السياسية نحو العدل والخير. (انظر أيضًا: قيم سياسية)
- **الأمة** :(Ummah)في القرآن: الجماعة البشرية الجامعة برسالة مشتركة. في الخطاب السياسي الإسلامي: الجماعة المسلمة بغض النظر عن حدود الدولة الوطنية. الفرق بينها وبين "الدولة": الأمة كيان معنوي وروحي، والدولة أداة تنظيمية.
- **أهل الحل والعقد** :(Ahl al-Hall wa'l-'Aqd)في الفقه السياسي التقليدي: هم النخبة (العلماء، الوجهاء، القادة العسكريون) الذين يملكون صلاحية اختيار الخليفة وعزله. يقابلها في العصر الحديث: البرلمان المنتخب، أو المجلس التأسيسي.

ب

- **البيعة** :(Bay'ah)عقد بين الحاكم والأمة (أو ممثليها) يمنح الحاكم الشرعية مقابل التزامه بالعدل والشورى. في العصر الحديث، تقابلها "الانتخابات" والعقود الدستورية.

ت

- **التاريخية** :(Historicism)منهج نقدي يدرس النصوص والأفكار في ضوء سياقها التاريخي، ويميز بين الثابت (المبادئ والقيم) والمتغير (التطبيقات والمؤسسات). (انظر أيضًا: نقد معرفي)
- **التجديد** :(Tajdid)عملية إعادة إحياء الفكر والممارسة الإسلامية بما يتناسب مع متغيرات العصر، مع التمسك بالأصول والمقاصد الكبرى. قال النبي ﷺ: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يُجدد لها دينها."
- **التداول السلمي للسلطة** :(Peaceful Transfer of Power)مبدأ ديمقراطي يعني قبول الحزب الحاكم (أو الحاكم) بنتيجة الانتخابات وتسليم السلطة طواعية للفائز، دون عنف أو انقلاب. هذا المبدأ يتوافق مع الشورى و"الأمر شورى بينهم."
- **التعددية السياسية** :(Political Pluralism)وجود أحزاب وتيارات سياسية متعددة في المجتمع، تتنافس على البرامج والانتخابات، وتتداول السلطة سلميًا. هذا يتوافق مع الاختلاف المشروع في الرأي، ويتناقض مع فرض "حزب واحد" و"زعيم أبدي."
- **تطبيق الشريعة** :(Application of Shari'ah)شعار أساسي للإسلام السياسي، لكنه غامض. في الكتاب، نقدنا هذا الشعار واقترحنا استبداله بـ"تحقيق مقاصد الشريعة" (العدل، الحرية، الكرامة، حفظ المصالح). الشريعة ليست مجموعة نصوص جامدة، بل منظومة مقاصد وقيم.

ج

- **الجاهلية المعاصرة** :(Contemporary Jahiliyyah)مفهوم طوره سيد قطب يعني أن المجتمعات (المسلمة وغير المسلمة) التي لا تحكم بالشريعة تعيش في جاهلية، بغض النظر عن إيمان أفرادها. هذا المفهوم استُخدم لتكفير الحكام والمجتمعات، وانتقدناه في الكتاب.

خ

- **الخلافة** :(Caliphate)نظام الحكم الذي كان سائدًا في العالم الإسلامي لأكثر من 13 قرنًا. أثبتنا في الكتاب أنها **تجربة تاريخية قابلة للنقد والتجاوز، وليست ركنًا عقديًا** .لا أصل لها في القرآن بهذا المعنى السياسي.

د

- **الدولة الإسلامية** :(Islamic State)مصطلح غامض. في الكتاب ميزنا بين:
  - **الدولة الإسلامية الأصيلة** :دولة تلتزم بقيم الإسلام (عدل، شورى، حرية، كرامة) بغض النظر عن اسمها.
  - **الدولة المتأسلمة** :دولة ترفع شعار "تطبيق الشريعة" وتقدس النماذج التاريخية، لكنها في الواقع استبدادية وتمييزية.
- **الدولة المدنية** :(Civil State)دولة تقوم على المواطنة المتساوية والدستور والقوانين والانتخابات والتداول السلمي، وليس على الدين أو العرق. لكن يمكن أن تكون ذات "مرجعية قيمية إسلامية" (انظر: دولة مدنية ذات مرجعية قيمية).
- **الدولة المدنية ذات المرجعية القيمية** :(Civil State with Islamic Ethical Reference)النموذج الذي يطرحه الكتاب. دولة مدنية في مؤسساتها (دستور، برلمان، قضاء مستقل، انتخابات)، ومرجعيتها الأخلاقية مستمدة من قيم الإسلام (العدل، الشورى، الحرية، الكرامة).
- **الدولة الوطنية** :(Nation-State)الدولة القائمة على حدود جغرافية محددة، وجنسية موحدة، وسيادة معترف بها دوليًا. هذا هو واقع العالم العربي بعد سايكس-بيكو، نقدناه لكننا نتعامل معه كواقع يجب إصلاحه، لا تجاوزه بالعودة إلى الخلافة.
- **الدولة الدينية (الثيوقراطية)** :(Theocracy)نظام حكم تكون فيه السلطة لله (عبر ممثلين دينيين). رفضناه جملة وتفصيلاً لأنه يتعارض مع "لا إكراه في الدين" ومع المواطنة المتساوية.
- **الديمقراطية** :(Democracy)نظام حكم يقوم على السيادة للشعب، والانتخابات الحرة، والتداول السلمي للسلطة، والفصل بين السلطات، وحقوق الإنسان. في الكتاب، رأينا أنها **التجسيد العملي للشورى في العصر الحديث،** وليست ضد الإسلام.
- **الديمقراطية المسلمة** :(Muslim Democracy)مصطلح طرحه راشد الغنوشي لوصف مشروعه السياسي: ديمقراطية كإطار، وإسلام كمرجعية قيمية. هذا قريب من "الدولة المدنية ذات المرجعية القيمية."

ش

- **الشورى** :(Shura)مبدأ قرآني يعني مشاركة الأمة (أو ممثليها) في اتخاذ القرارات المصيرية. أثبتنا في الكتاب أنها **ملزمة** للحاكم، وليست مجرد استئناس. الديمقراطية هي تجسيدها المعاصر.
- **الشريعة** :(Shari'ah)في أصلها اللغوي: الطريق الواضح. في الاصطلاح: منظومة الأحكام والقيم المستمدة من القرآن والسنة. في الكتاب ميزنا بين:
  - **مقاصد الشريعة** (العدل، الحرية، الكرامة، حفظ المصالح) وهذه ثابتة.
  - **تفاصيل الفقه**)التي هي اجتهادات بشرية نسبية قابلة للتغيير.(

ط

- **الطاعة** :(Obedience)في الفقه التقليدي، طاعة الحاكم واجبة ولو ظالمًا (فقه الطاعة). في رؤيتنا، الطاعة مشروطة بالعدل، و"لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق". الطاعة الواجبة هي طاعة القانون والدستور والمؤسسات، وليس طاعة شخص الحاكم.

ع

- **العقل السياسي** :(Political Reason)منظومة المفاهيم والمسلمات والآليات المعرفية التي تشكل الوعي الجمعي للأمة تجاه قضايا الحكم والسلطة والطاعة والمشاركة. العقل السياسي إما أن يكون **مفتوحًا** (نقدي، شوروي) أو **خائفًا** (منغلق، سلطاني). الكتاب يحاول الانتقال من الثاني إلى الأول.
- **العلمانية** :(Secularism)فصل مؤسسات الدولة عن المؤسسات الدينية. نقدنا العلمانية المتطرفة (العدائية للدين)، لكننا نختلف معها. نموذجنا (الدولة المدنية ذات المرجعية القيمية) ليس علمانيًا.
- **العدالة الاجتماعية** :(Social Justice)توزيع عادل للثروة والفرص، حماية الفقراء والمهمشين، حقوق العمال، ضرائب تصاعدية، شبكات أمان اجتماعي. هذه قيمة إسلامية كبرى، أهملتها الفقه السياسي التقليدي.

ف

- **فقه الطاعة** :(Jurisprudence of Obedience)النموذج الفقهي السائد في التراث، الذي يقدس الحاكم ويحرم الخروج عليه (ولو ظالمًا)، ويجعل "السمع والطاعة" فريضة دينية. هذا الفقه ناتج خوف من الفتنة، وليس من الإسلام الأصيل.
- **فقه المشاركة** :(Jurisprudence of Participation)البديل الذي نطرحه: حق وواجب المواطن في المشاركة في الحكم (انتخابات، تعددية، معارضة، محاسبة). هذا الفقه أقرب للقرآن ولصحيفة المدينة.
- **فقه الغلبة** :(Jurisprudence of Dominance)تبرير شرعية أي حكم بالقوة ("من غلب بأمره فقد تمت إمامته"). هذا يتناقض مع مبدأ العقد والبيعة الحرة.
- **فقه العقد** :(Jurisprudence of Contract)الحكم عقد بين الأمة والحاكم، قابل للفسخ إذا أخل الحاكم بشروطه. هذا أقرب للنموذج الديمقراطي الحديث.

- **فقه الإنسان** :(Jurisprudence of the Human Being)مشروع تأويلي بديل، يجعل كرامة الإنسان وحقوقه وحريته محور التشريع والسياسة، بدلاً من تغليب الجماعة عليه. (انظر: كرامة الإنسان)

ق

- **القيم السياسية** :(Political Values)المبادئ الإسلامية الكبرى التي يجب أن تحكم أي نظام سياسي: العدل، الشورى، الحرية، الكرامة، المساءلة، المواطنة. هي الثابت الذي لا يتغير، بينما تتغير تفاصيل المؤسسات والآليات.

ك

- **الكرامة الإنسانية** " :(Human Dignity)وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ" (الإسراء: 70). أصل الحقوق كلها، وأساس المواطنة المتساوية. الكرامة ليست هبة من الحاكم، بل حق إلهي لا يُسلب.
- **الخلافة** ←انظر: خ

م

- **المجتمع الأخلاقي** :(Ethical Society)النموذج الذي يقدمه الإسلام بديلاً عن "الدولة الدينية". مجتمع قيمه العدل والحرية والكرامة، ودور الدولة حماية هذه القيم وتمكين الناس، لا فرضها بالقوة.
- **المساءلة** :(Accountability)حق الأمة في محاسبة الحاكم (عبر الانتخابات، البرلمان، القضاء، الإعلام، المجتمع المدني). غياب المساءلة هو الاستبداد.
- **المقاصد** :(Maqasid)الغايات والأهداف الكبرى للشريعة: حفظ الدين، النفس، العقل، النسل، المال، وإضافة الحرية والعدل والكرامة. المقاصد هي أداة التجديد الأساسية.
- **المواطنة** :(Citizenship)العلاقة العقدية بين الفرد والدولة، قائمة على حقوق وواجبات متساوية لجميع أفراد المجتمع، بغض النظر عن الدين أو العرق أو الجنس. المواطنة تتجاوز "الذمة" و"الأقلية."

ن

- **النقد المعرفي** :(Critical Epistemology)تفكيك المسلمات والبنيات الخفية التي تشكل العقل الفقهي والسياسي، وكشف التحيزات والافتراضات غير المعلنة. أداة أساسية في تجديد الفقه.

و

- **ولي الأمر** :(Wali al-Amr)وردت في القرآن بصيغة الجمع "أولي الأمر" (النساء: 59). في الفقه التقليدي، حُصرت في الحكام فقط. في رؤيتنا، تشمل: الأمة، العلماء، القضاة، الخبراء، وليس الحاكم فقط.

قائمة المراجع والمصادر النهائية

أولاً: المصادر الأساسية (التراث)

1. القرآن الكريم، الرسم العثماني.
2. ابن تغري بردي، *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة*، القاهرة: دار الكتب.
3. ابن تيمية، *السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية*، تحقيق علي بن محمد العمران، مكة: مكتبة العلوم والحكم.
4. ابن جماعة، *تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام*، تحقيق كامل الفقي، بيروت: دار الكتب العلمية.
5. ابن جماعة، *تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم*، تحقيق فادي المغربي، عمّان: دار الفتح، 2025.
6. ابن خلدون، *المقدمة*، تحقيق علي عبد الواحد وافي، القاهرة: دار نهضة مصر.
7. ابن فارس، *مقاييس اللغة*، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة: دار الجيل.
8. ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، تحقيق محمد حسين شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية.
9. ابن كثير، *البداية والنهاية*، تحقيق علي شيري، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
10. ابن منظور، *لسان العرب*، تحقيق جمال الدين ميرداماد، بيروت: دار صادر.
11. ابن هشام، *السيرة النبوية*، تحقيق مصطفى السقا وآخرين، القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1955.
12. ابن هيصم، *غياث الأمم*، تحقيق مصطفى حلمي، الإسكندرية: دار الدعوة.
13. البلاذري، *أنساب الأشراف*، تحقيق سهيل زكار، بيروت: دار الفكر.
14. الجويني، *غياث الأمم في التياث الظلم*، تحقيق عبد العظيم الديب، القاهرة: مكتبة الخانجي.
15. الطبري، *تاريخ الأمم والملوك*، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار المعارف.
16. الغزالي، *الاقتصاد في الاعتقاد*، تحقيق إبراهيم حمدي مدكور، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.
17. الغزالي، *نصيحة الملوك*، تحقيق جلال الدين همائي، طهران: المجلس الأعلى للثقافة.
18. الماوردي، *أدب الدنيا والدين*، تحقيق مصطفى السقاء، القاهرة: مكتبة الحلبي.
19. الماوردي، *الأحكام السلطانية والولايات الدينية*، تحقيق أحمد مبارك البغدادي، الكويت: مكتبة دار ابن قتيبة.

ثانياً: الدراسات الحديثة والإسلامية المعاصرة

20. ابن عاشور، *مقاصد الشريعة الإسلامية*، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، الدوحة: وزارة الأوقاف.
21. أبو زيد، نصر حامد، *مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن*، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990.
22. أركون، محمد، *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني*، ترجمة هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة، 2001.
23. إقبال، محمد، *تجديد الفكر الديني في الإسلام*، ترجمة عباس محمود، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
24. البشري، طارق، *الشورى والديمقراطية*، القاهرة: دار الشروق، 2004.
25. البشري، طارق، *السياسة بين النظرية والتطبيق في الفكر الإسلامي*، القاهرة: دار الشروق.

26. الجابري، محمد عابد، *تكوين العقل العربي*، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010.
27. الجابري، محمد عابد، *العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته*، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.
28. الجابري، محمد عابد، *التراث والتجديد*، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
29. حلاق، وائل، *الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي*، ترجمة عمرو عثمان، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014.
30. حلاق، وائل، *تاريخ النظريات الإسلامية للدولة: من الخلافة إلى الدولة الوطنية*، ترجمة حازم صالح، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2020.
31. حسين، طه، *الفتنة الكبرى: عثمان*، القاهرة: دار المعارف، 1952.
32. حسين، طه، *الفتنة الكبرى: علي وبنوه*، القاهرة: دار المعارف.
33. الرحمن، فضل، *الإسلام والحداثة: تحول فكري*، ترجمة محمد سليم، بيروت: دار المدار الإسلامي، 2006.
34. الشاطبي، *الموافقات في أصول الشريعة*، تحقيق عبد الله دراز، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى.
35. شحرور، محمد، *الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة*، دمشق: الأهالي، 1992.
36. العطية، جمال الدين، *نحو تفعيل مقاصد الشريعة*، دمشق: دار الفكر، 2001.
37. العوا، محمد سليم، *في السياسة الشرعية: مدخل لتجديد الفقه السياسي*، القاهرة: دار الشروق، 2006.
38. العوا، محمد سليم، *أصول النظام السياسي في الإسلام*، القاهرة: دار السلام.
39. الغنوشي، راشد، *الحريات العامة في الدولة الإسلامية*، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993.
40. الغنوشي، راشد، *الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام*.
41. القرضاوي، يوسف، *العدالة الاجتماعية في الإسلام*، القاهرة: مكتبة وهبة، 1981.
42. القرضاوي، يوسف، *السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها*، القاهرة: مكتبة وهبة، 2002.
43. القرضاوي، يوسف، *الاجتهاد في الشريعة الإسلامية*، الكويت: دار القلم.
44. الكواكبي، عبد الرحمن، *طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد*، القاهرة: دار الهلال، 1902.
45. المودودي، أبو الأعلى، *الخلافة والملك*.
46. بن نبي، مالك، *شروط النهضة*.
47. عبد الرازق، علي، *الإسلام وأصول الحكم*، القاهرة: 1925.
48. عبد الرحمن، طه، *فقه الفلسفة: الفلسفة والفقه في تجديد الأصول*، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
49. عثمان، فتحي، *حقوق الإنسان في الإسلام: مفهوم الحقوق وأثر المقاصد الشرعية*، القاهرة: دار السلام، 2015.
50. عمارة، محمد، *الخلافة والدولة: رؤية نقدية في التراث السياسي الإسلامي*، القاهرة: دار الشرق، 2004.

ثالثاً: الدراسات الغربية (مترجمة أو بالإنجليزية)

51. Abou El Fadl, Khaled. *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2014.
52. An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Islam and the Secular State*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.
53. Antonius, George. *The Arab Awakening*. London: Hamish Hamilton, 1938.
54. Ayubi, Nazih. *Over-stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East*. London: I.B. Tauris, 1995.
55. Esposito, John L. *Islam and Politics*. Syracuse: Syracuse University Press, 1984.
56. Guillaume, A. *The Life of Muhammad: A Translation of Ishaq's Sirat Rasul Allah*. Oxford: Oxford University Press, 1955.
57. Hallaq, Wael. *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. New York: Columbia University Press, 2013.
58. Hamidullah, Muhammad. *The First Written Constitution in the World*. Lahore: Muhammad Ashraf, 1975.
59. Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
60. Lapidus, Ira M. *Islamic Societies to the Nineteenth Century: A Global History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
61. Lecker, Michael. *The "Constitution of Medina": Muhammad's First Legal Document*. Princeton, NJ: Darwin Press, 2004.
62. Rogan, Eugene. *The Arabs: A History*. New York: Basic Books, 2009.
63. Seale, Patrick. *The Struggle for Syria*. London: Oxford University Press, 1965.
64. Serjeant, R. B. "The Sunnah Jami'ah, Facts with the Yathrib Jews, and the Tahrim of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-called 'Constitution of Medina'." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 41 (1978): 1-42.
65. Siddiqi, Amir Hasan. *Caliphate and kingship in Medieval Persia*. PhD thesis, SOAS University of London, 1934.
66. Tahir-ul-Qadri, Muhammad. *The Constitution of Medina (63 Constitutional Articles)*. London: Minhaj-ul-Quran Publications, 2012.

67. Watt, W. Montgomery. *Muhammad at Medina*. Oxford: Oxford University Press, 1956.

رابعاً: أبحاث ومقالات (دوريات، مواقع، صحف)

68. الخزاعي، هادي. "الدولة المدنية والدولة الدينية والدولة العلمانية: قراءة في المفاهيم"، *الحوار المتمدن*.
69. القادري، طاهر. "تحليل دستوري لدستور المدينة"، ضمن *The Constitution of Medina*، لندن: منشورات منهاج القرآن، 2012.
70. بدران، وليد. "عبد الرحمن الكواكبي: قصة صاحب 'طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد'"، *BBC Arabic*.
71. بزاء، عبد النور. "مفهوم الحاكمية عند سيد قطب.. عرض ونقد لمنتقديه (دراسة)"، *شهود*، 28 أغسطس 2022.
72. بنسعيد العلوي، سعيد. "دراسات في نقد العقل السياسي الإسلامي"، ضمن سلسلة منشورات *تكوين*.
73. بويب، كمال. "دولة المدينة: النموذج التعاقدي في الفكر السياسي الإسلامي"، *مجلة الاجتهاد*، بيروت، العدد 45، 2003.
74. جريدة *القدس العربي* .لبيب قمحاوي، "الخوف من الخوف.. عهود الاستبداد والثقافة السياسية العربية"، 23 مايو 2011.
75. جريدة *القدس* ."Arabs Between the Constraints of Artificial Maps and the Postponed Nation Project", 1 May 2026.
76. *الجزيرة نت*" .مراجعات في المشروع الإسلامي (5).. التداول السلمي للسلطة"، 9 يوليو 2017.
77. *الجزيرة نت* .أندرو مارش، "حول الديمقراطية المسلمة.. تأملات في فكر راشد الغنوشي"، 27 مارس 2025.
78. *الجزيرة نت*" .جدلية الدين والدولة من خلال كتاب 'الإسلام وأصول الحكم'"، 28 سبتمبر 2024.
79. جريدة *الشرق الأوسط*" .تطبيقات الشورى في عهد عمر بن الخطاب"، موقع السيرة النبوية، 2023.
80. جريدة *النهار*" .في مثل هذا اليوم الحزين: سقوط الدولة العثمانية والخلافة الإسلامية (3 مارس 1924)"، منشور على فيسبوك.
81. جريدة *نيويورك تايمز*. "A Crisis a Century in the Making", 11 August 2014.
82. جريدة *الجمعة تايمز* . "The Cartographers Of Catastrophe: How Sykes-Picot And Balfour Still Haunt The Modern Middle East", 16 May 2026.
83. جريدة *جلف نيوز*. "They tried every bad idea of the 20th century", 3 July 2003.
84. جريدة *ديلي ستار* (BBC). "The map behind Middle East troubles", 13 December 2013.
85. حسن لحساسنة. "الحاكمية في الفكر الإسلامي (المطلب الثاني: سيد قطب وتطوير مفهوم الحاكمية)"، *إسلام ويب*.
86. حفريات. "تساؤلات حول الدولة عند حسن البنا"، 22 يناير 2026.
87. جمال الدين عطية. "من الفقه السلطاني إلى فقه المشاركة السياسية"، *مجلة الاجتهاد*، العدد 45، 2003.

88. جمال الدين عطية. "من فقه الطاعة إلى فقه المشاركة: نحو تأصيل مقاصدي للفقه السياسي"، *مجلة الاجتهاد*، العدد 50، 2005.
89. خديجة أمين. "الحرية في القرآن الكريم: دراسة موضوعية"، *المجلة العربية للعلوم الإنسانية*، العدد 89، 2015.
90. موقع إسلام أون لاين. "القيم الإسلامية أساس الدولة المدنية."
91. موقع إسلام ويب. "كتب في الشورى والديمقراطية والعلاقة بينهما."
92. موقع إسلام ويب. "قصة الشورى بعد عمر."
93. موقع إخوان سورية. "كيف رسم الإمام حسن البنا ملامح الإسلام السياسي؟."
94. موقع تيقن. "التراث السياسي وتلقي فكرة الدولة الوطنية: في الحاجة إلى الخروج من المجال السياسي المنغلق"، 2026.
95. موقع تيقن. "مفهوم الخلافة في القرآن الكريم وسلطة المفسر"، 2024.
96. موقع تكوين. "سعيد بنسعيد العلوي ونقد العقل السياسي الإسلامي-العربي"، 2025.
97. موقع جواهر التاريخ. "تاريخ الدولة الأموية: عام الجماعة."
98. موقع حفريات. "مفهوم تطبيق الشريعة في فكر دعاة الإسلام السياسي؛ تحليل ونقد"، *مؤمنون بلا حدود*.
99. موقع سودانيلي. أ.د. أحمد محمد أحمد الجلي، "النظام السياسي الإسلامي."(2)
100. موقع عروبة 22. "أزمة الدولة العربية."
101. موقع قنطرة. "مفهوم الخلافة: من التوظيف الأيديولوجي إلى التحرير العلمي"، 2015.
102. موقع ميدل إيست آي. "كيف انتهت الخلافة العثمانية قبل 100 عام؟"، ترجمة الجزيرة نت، 2024.
103. موقع معاريف سنتر. "الخوف من الحرية."
104. ويكيبيديا. "أبو الأعلى المودودي."
105. ويكيبيديا. "العقل السياسي العربي (كتاب)."
106. ويكيبيديا. "سقوط الدولة العثمانية."
107. ويكيبيديا. "فتنة مقتل عثمان."

ملاحظة أخيرة:

هذا الكتاب هو مشروع فكري متكامل يقدم نقدًا جذريًا للعقل السياسي الإسلامي التقليدي، ويبني رؤية بديلة للدولة في الإسلام تقوم على القيم القرآنية والديمقراطية وحقوق الإنسان والمواطنة المتساوية. ندعو القراء إلى مناقشته ونقده وتطويره، فالاجتهاد باب مفتوح، والحقيقة ليست ملكًا لأحد.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

المحتويات

عن الكتاب:

هل الاستبداد قدر ديني؟ وهل الخلافة ركن من أركان العقيدة؟ وهل يمكن للمسلمين بناء دولة عادلة بمرجعية إسلامية دون تحويل الدين إلى أداة هيمنة؟

هذا الكتاب يُفكك العقل السياسي الإسلامي التقليدي، ويكشف كيف تحول "فقة الطاعة" إلى ذريعة لتقديس الحكام وتبرير الظلم.

بالعودة إلى القرآن والتجربة النبوية، يثبت المؤلف أن الإسلام لم يفرض شكلاً جامداً للدولة، بل وضع منظومة قيم: العدل، الشورى، الحرية، والكرامة.

وينتقد بشجاعة مشاريع "الدولة الإسلامية" التقليدية، ويقدم بديلاً عملياً: الدولة المدنية ذات المرجعية القيمية، القائمة على الديمقراطية، والمواطنة المتساوية، وحقوق الإنسان، والتداول السلمي للسلطة.

كتاب لكل من يبحث عن إصلاح سياسي إسلامي يحرر العقل من الخوف، ويؤسس لدولة عادلة تليق بكرامة الإنسان.